

Class

2265

Book

D882

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Andreas Duhm

Paradoxe Jesusworte in der Predigt

Paradore Jesusworte in der Predigt

von

Andreas Duhm,
Dr. theol.

Leipzig

Verlag von M. Heinsius Nachfolger, Eger & Sievers
1927

PRINTED IN GERMANY

226 S
D 882
E 275

Vorwort.

Das Buch ist aus einer Dissertation hervorgegangen, weiter zurück aus einem Interesse für die Paradoxien auf dem Gebiete der Religion, das bei mir schon lange vorhanden war. Ich hoffe, daß namentlich die Ansammlung der verschiedenartigsten Predigtgedanken manchem, der selbst als Prediger sich mit diesen Texten beschäftigen muß, willkommen sein wird. Wenn die Auswahl der durchgesehenen Predigten allzu einseitig erscheinen mag: verhältnismäßig wenige Prediger, diese aber reichlich ausgenützt (z. B. Friedrich Arndt, Menken, Beck, Viglius), so möge außer dem in den „Vorbemerkungen“, S. 30f. Erklärten zur Entschuldigung dienen, daß ich einmal aufgeschlagene Predigtwerke der Einfachheit wegen gleich ganz ausbeutete, so aber zu einer solchen Menge von Predigten über die fraglichen Texte kam, daß zuletzt die Überfülle Halt gebot, zumal sie zur Beantwortung der am Anfang gestellten Fragen völlig genügte.

Aglasterhausen (Baden), im Dezember 1926.

Andreas Duhm.

Inhalt.

Einleitung.		Seite
§ 1.	Die Aufgabe	1
Erster Teil:		
Begriff der Paradoxie.		
§ 2.	Eine zu weite Fassung	1
§ 3.	Eine zu enge Fassung	2
§ 4.	Der ältere Begriff	3
§ 5.	Der neuere Begriff	7
§ 6.	Die Paradoxie nach Inhalt und Form	12
Zweiter Teil:		
Die Paradoxie der Worte Jesu.		
§ 7.	Die Berechtigung der Charakterisierung	14
§ 8.	Beurteilung im Einzelnen	17
§ 9.	Stellung des gegenwärtigen Christen zu den Paradoxien Jesu	19
Dritter Teil:		
Die Verwertung von paradoxen Jesus-Worten in der Predigt.		
§ 10.	Die Paradoxie als rhetorisches Mittel	21
§ 11.	Der rednerische Zweck der Paradoxie	22
§ 12.	Die Auflösung der Paradoxie	23
§ 13.	Topik der Paradoxie	24
§ 14.	Topik der die Paradoxie benützenden Predigt	25
§ 15.	Der Befund in der bisherigen Homiletik	26
Vierter Teil:		
Beispiele aus der Predigtliteratur.		
§ 16.	Vorbemerkungen	30
A. Worte über das Gottesreich, sein Kommen und die Bedingungen des Eintritts.		
§ 17.	Das innerliche Anbrechen des Reiches Gottes	31
§ 18.	Die Wiedergeburt	33
§ 19.	Die erste Seligpreisung	38
§ 20.	Die dritte Seligpreisung	42
§ 21.	Die Seligkeit der Verfolgten	45
§ 22.	Die Seligpreisungen insgesamt	47
§ 23.	Vom Schätzeammeln, Geiz und Reichtum	49
§ 24.	Das Vorbild des Kindes	54
§ 25.	Die Zebedaiden	58

	Seite
§ 26. Der Kleinste im Himmelreich	59
§ 27. Schatz im Ader und köstliche Perle	60
§ 28. Wegwerfen von Auge und Hand	63
§ 29. Jesus bringt Streit	67
§ 30. Haß gegen die Verwandten	69
§ 31. Laß die Toten ihre Toten begraben	71
§ 32. Die Leidenstaupe	75
§ 33. Lebensverlust ist Lebensgewinn	76
§ 34. Kreuztragen	76
§ 35. Das Leiden des Messias	78

B. Worte Jesu über seine Stellung zu Volk und Zeit.

§ 36. Für und wider Jesus	82
§ 37. Die Steine schreien	85
§ 38. Worte überdauern die Welt	86

C. Worte über das Gesetz.

§ 39. Zürnen und Töten	87
§ 40. Verzicht auf Vergeltung	89
§ 41. Feindesliebe	94
§ 42. Zurückstellen der Gesetzespflicht	99
§ 43. Vereinfachung des Gesetzes	100
§ 44. Geringschätzung der Gesetzesfrommen	102

D. Paradoxe Lebensregeln.

§ 45. Vom Richten	104
§ 46. Vom Bitten	108
§ 47. Vom Sorgen	110
§ 48. Von der Macht des Glaubens	117
§ 49. Lob des Betruges	122
§ 50. Rechtfertigung der Ungerechtigkeit des Lebens	123
§ 51. Ungerechte Löhnung	125
§ 52. Arbeit ohne Dank	127

E. Jesuworte, die besonders für die Heutigen paradox sind.

§ 53. Unantastbarkeit des Gesetzes	128
§ 54. Ablehnung der Gottgleichheit	133
§ 55. Die Verstockungsabsicht	134

Fünfter Teil:

Ergebnis.

§ 56. Stellung des meditierenden Predigers zu Dora und Paradoxon	136
§ 57. Unterdrückung des paradoxen Gegensatzes. Einführung	136
§ 58. Kritik	138
§ 59. Die Einführung des paradoxen Gegensatzes	139
§ 60. Topik	139
§ 61. Wegführung	140
§ 62. Gegenführung	142
§ 63. Auflösung durch exegetische Einschränkung des Paradoxons	143
§ 64. Höherführung	145
§ 65. Verallgemeinerung des Ergebnisses. Ausblicke	146
Verzeichnis der Texte	150
Verzeichnis der im vierten Teil benutzten Predigtliteratur	151

Einleitung.

§ 1. Die Aufgabe.

Wer sich an der Hand von Evangelien-Kommentaren oder Beschreibungen des Lebens Jesu aus wissenschaftlichem oder praktischem Interesse mit den Worten Jesu beschäftigt, stößt dabei häufig auf die Kennzeichnung irgend eines dieser Worte als „paradox“. Gewinnt er nun aus der Tatsache, daß die verschiedenen Fachmänner den verschiedensten Worten diese Kennzeichnung erteilen, den Eindruck, daß die Reden Jesu im weitesten Umfange die Eigenart der Paradoxie an sich tragen, so sucht er, von dieser Besonderheit angezogen und zu mancherlei Fragen angeregt, vergeblich nach einer Zusammenfassung solcher Worte unter dem scharf genug erklärten Begriffe.

Der erste, philologische Teil dieser Arbeit soll daher den Begriff der Paradoxie schärfer und umfassender, als mir bisher — auch von philologischer Seite — bekannt, festzustellen suchen, worauf im zweiten Teil die theologische, genauer die exegetisch-religionsgeschichtliche Aufgabe in Angriff genommen wird, das Gefundene auf die Worte Jesu anzuwenden.

Eine weitere Lücke scheint sich mir in der praktischen Theologie, und zwar in der Homiletik, zu finden: wie behandelt der Prediger solche Worte als Texte im Unterschiede von anderen? Nach Aufstellung einiger allgemeiner Gesichtspunkte dient dem Nachweise dieser Lücke der dritte Teil, worauf der vierte das Wertvollste und Förderndste aus einer Durchsichtung von gegen dreihundert Predigten über solche Texte gibt und der fünfte Teil als Ertrag die gewonnene Antwort auf jene Frage zu formulieren sucht.

Erster Teil.

Begriff der Paradoxie.

§ 2. Eine zu weite Fassung.

Wenn Wurster¹⁾ die synoptischen Jesuworte „meistens“ paradox sein läßt, Worte wie Mt. 11, 30 (mein Joch ist sanft), 12, 37 (aus deinen

¹⁾ Text und Predigt. Stuttgart 1921, S. 38 f.

Worten wirst du verdammt werden) darunter rechnet und dem Prediger gebietet, daß er sie in unverhüllter Schärfe wirken lasse, so scheint mir hier der bezeichnende Fall einer gar zu unbestimmten und vor allem zu weiten Fassung des Begriffes vorzuliegen. Was ist danach nicht paradox? Aus diesem Gebrauch des Wortes ergibt sich offenbar geradezu, daß nicht nur an Jesus eigentlich alles paradox ist, seine Persönlichkeit, sein Auftreten, sein Glaube, sein Wollen und Wirken, seine Lehre im Gesamten wie in allem Einzelnen, sondern daß Paradoxie notwendig ein Teil des Wesens jedes Religionsgründers, überhaupt jedes großen Neuerers sei, worin beschlossen wäre, daß er von der gleichzeitigen Welt nicht verstanden wird, höchstens von ähnlich paradox gestimmten Einzelpersonlichkeiten. Man wird aber dabei häufig die Grenze zwischen Paradoxie und Neuerung überschritten oder vermischt finden. Auch wenn als „Doga“ nicht nur die Lehrmeinung, das Dogma, sondern zugleich die allgemeine Gewohnheit, Übung, die Lebensauffassung und -anfassung begriffen wird: ist alles, was *παρά τὴν δόξαν* ist, auch schon „paradox“?

§ 3. Eine zu enge Fassung.

Auf der andern Seite führt auch das Bestreben nach genauerer Begrenzung des Begriffes leicht dazu, die Grenzen gar zu willkürlich eng zu ziehen. So Bugge¹⁾, der als Einziger, soweit ich sehe, von der exegetischen Seite her dem Gegenstande eine eingehendere Beschäftigung widmet. Nach ihm richtet sich Jesus mit seinen Paradoxien gegen die kasuistischen Lehrmeinungen der Schriftgelehrten, nimmt zu diesem Zwecke deren Form an, um sie ad absurdum zu führen, und bewegt sich mit Absicht in der von ihm verachteten Enge der Kasuistik, um aus ihr emporzuführen. Dazu spricht er Sinnloses aus, damit der erstaunte Zuhörer zu der Erkenntnis komme, „daß die Rabbinermoral im Grunde ebenso sinnlos ist wie der bloße Wortsinne jener paradoxalen Normen“²⁾. So entdeckt dann der nachdenkende Zuhörer hinter dem Sinnlosen das Sinnvolle: „gewaltige und weitreichende Lebensprinzipien“. Z. B. wenn den kasuistischen Lehren über Kindespflichten Jesus das grausame Wort entgegenwirft: „so jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater usw.“ (Lk. 14,26), um dadurch zu lehren, daß alle irdischen Werte „dem Gottesreiche gegenüber alle und jede Bedeutung verlieren müssen“³⁾. Auf

¹⁾ Die Hauptparabeln Jesu. Gießen 1903. Zu Grunde liegt eine frühere Schrift: Paradoxe in Jesu Christi Lehre. Kopenhagen 1894.

²⁾ S. 17 f.

³⁾ S. 196 f.

diese Weise kommt Bugge dazu, nur 16 Worte Jesu als paradox aufzuzählen, und bemerkt dabei, daß eine kleinere Anzahl davon auch von Roetsveld übereinstimmend so bewertet wird; dazu kommen 4 Parabeln, die er als „didaktisch (paradoxal)“ bezeichnet, während er sonst die Parabeln in „argumentative“ und „illustrative“ einteilt.

Dieser engen Begrenzung des Begriffs widerspricht nun wieder der gewöhnliche Sprachgebrauch, wie er auch von den Exegeten und Leben Jesu-Forschern mit Beziehung auf Worte Jesu ungezwungen geübt wird. Sollte nicht das Rechte in der Mitte liegen?

Wir müssen also Klarheit holen aus der Geschichte des Begriffes „paradox“.

§ 4. Der ältere Begriff.

Das älteste uns bekannte Vorkommen des Begriffs, bei den Stoikern, weist darauf hin, daß die Paradoxie ein in der Philosophie beliebter Begriff ist. So sucht in neuerer Zeit z. B. das Grand Dictionnaire von Larousse die Heimat der Paradoxie hauptsächlich in der Philosophie. Seine offenbare Hochschätzung der Paradoxie mag durch die antisklerikale, antikonservative Tendenz, die das Buch zur Fortsetzung der Enzyklopädie macht, zu erklären sein. Danach ist jeder neue philosophische Satz, ja jedes neue System, eben durch seine Neuheit und den Gegensatz zu bisherigen Meinungen, schon eine Paradoxie. „Keine Philosophie ohne Paradoxie.“ Aufgezählt werden die Paradoxie des Idealismus, des Materialismus, des Pantheismus, Kants usw. Schon Brudhomme (1752—1830), einer der literarischen Vorbereiter der Revolution, erklärt: „il n'est pas une vérité qui n'ait été, au jour de sa publication, regardée comme un paradoxe“. Condorcet und Mme de Staël setzen die Paradoxie in Gegensatz zu „trivialen“ oder „banalen“ Wahrheiten, Rousseau, und danach auch Larousse, zum Vorurteil („Lieber ein Mensch mit Paradoxien als einer mit Vorurteilen“). Heinrich Ritter findet fünf „Philosophische Paradoxa“ (1866): 1. die Welt ist schlechthin gut, 2. die Sinnenwelt setzt eine übersinnliche Welt voraus, 3. diese ist durch intellektuelle Intuition zu erkennen, 4. Autorität und Vernunft ergänzen sich, 5. wir dürfen die Welt nicht vom anthropologischen Gesichtspunkt betrachten. Sein Vorgänger ist in ältester Zeit Cicero, der sechs „Paradoxa Stoicorum“ aufzählt: 1. nur die Tugend ist ein Gut, 2. sie genügt sich selber zur Glückseligkeit, 3. die Vergehungen sind, wie die Tugenden, untereinander gleich, 4. jeder Tor ist ein Unsinniger (*μωροτατα*), 5. der Weise allein ist frei, und jeder Tor ein

Sklave, 6. der Weise ist allein reich. So scheint dieser Begriff der philosophischen Paradoxie aus ältester Zeit zu stammen. M. E. ist es aber ein allgemeiner Fehler, daß man die Entwicklung des Begriffs übersieht. Wir verstehen heute, wie wir zunächst gefühlsmäßig erkennen wollen, etwas Anderes unter Paradoxie als neu auftretende Philosopheme. Während der erste Schriftsteller, der das Wort anwendet, der Stoiker Kleantes (331—232), erklärt, daß Paradoxa nicht Paralogia seien, also nicht gegen die Vernunft, nur gegen die Meinung, gebrauchen wir das Wort gerne gerade im Sinne des Widervernünftigen!

Nun scheint aber jener alte philosophische Gebrauch des Wortes nicht der ursprüngliche und nicht der einzige gewesen, sondern selbst erst aus den dunklen Tiefen des volkstümlichen Sprachgebrauchs aufgetaucht zu sein. Denn wir finden das Wort schon in jener Zeit in den mannigfaltigsten Bedeutungen, die einander z. T. geradezu entgegengesetzt sind. Wir finden es zunächst im Sinne von „außerordentlich“, „gegen die Erfahrung und gewöhnliche Vorstellung“, so in der Anwendung auf Taten oder Ereignisse: *παράδοξοι βίοι τυράννων καὶ βασιλέων*, aber auch für die Kunde davon: *παράδοξα ἐκούσματα*. Dann für Reden überhaupt: *ἐν ὧτως θαυμάσιον πραχθὲν ὃ οὐ μόνον με παραδοξολόγον . . . ἀλλὰ καὶ παραδοξοποιὸν ἐποίησε κληθῆναι* (Valen). Für Reden aber auch im tadelnden Sinn, mehr „wunderlich“ als „wunderbar“, bis zur Gleichsetzung mit *ψεῦδος*. Strabo: *Οὐκ οἶδ' ὅπως ποτὲ παραδοξολογοῦντες μᾶλλον ἢ ἐληθείοντες . . .* Ebenso Philo (i. diese und andere Stellen in dem Thesaurus Gr. ling.). So werden die homines scurrae, die Possenreißer, geradezu paradoxologi (quod multa falsa de virtutibus suis praedicantes, risum aliis movere quaererent¹⁾) und einfach paradoxi genannt. Andererseits heißen paradoxi die Sieger in den olympischen und sonstigen heiligen Wettspielen, so daß von da aus Eusebius die Märtyrer *παράδοξοι* nennen kann als *τῆς εἰσεβείας ἀθληταί*. Besonders heißt so der Protomartyr Stephanus („Ave, senior Stephane, ave martyr Paradoxe“). — Der Thesaurus faßt zusammen: Paradoxus: qui est praeter s. contra omnium opinionem, inopinatus; unde et admirabilis, incredibilis.

Im NT (LXX) nur Taten: Sir. 43, 30: *τὰ παράδοξα καὶ θαυμάσια ἔργα* (Gottes). Ex. 8, 22 (18): *וְהָפְתִּי*, Luther: „ich will ein Besonderes tun“; ebenso 9, 4, vgl. 11, 7. Als Straftaten Dtn. 28, 59: *καὶ παραδοξάσει* (*וְהָפְתִּי*) *κύριος τὰς πληγὰς σου*, Luther: „der Herr

¹⁾ Du Gange, Gloss. mediae latinitatis.

wird erschrecklich mit dir umgehen, mit Plagen usw.“; der Thes. Gr. ling. übersetzt: Dominus miras plagas vobis infliget, h. e. novas et extraordinarias. Als Wohltaten Ps. 16 (17), 7: *יְסֹדֶהּ הַיָּדָה*, ebenso 30 (31), 22. 2. Makk. 3, 30 scheint *παράδοξάζειν* ein verstärktes *δοξάζειν* zu sein (Zuther: „ehren“). Hervorzuheben ist Sap. 16, 17: *τὸ παραδοξότατον* („das Allerwunderlichste, daß das Feuer am meisten im Wasser brannte, welches doch alles auslöscht“).

Auch im NT werden nirgends Worte Jesu als paradox bezeichnet. Nur Mk. 5, 26 kommt der Ausdruck vor, und auch hier weist er auf Taten, Ereignisse: *παράδοξα εἶδομεν* (nicht *ἠκούσαμεν*). Im gleichen Sinne spricht Josephus¹⁾ von Taten Jesu: *ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής*.

In der sonstigen religiösen Literatur der alten Zeit: Nicet. Dav. In Greg. Naz.: *Ἡ θεότης παραδόξως τῇ ἀνθρωπότητι συγκρινωμένη*, für die wunderbar die Erfahrung übersteigende dogmatische Tatsache.

In der alten Rhetorik zählt bei Quintilian (IV, 1, 40f.) das *παράδοξον* zu den fünf „genera causarum“, in die die Gegenstände je nach dem Grade ihrer Anständigkeit oder Verständlichkeit zerfallen: *honestum, humile, dubium vel anceps, admirabile, obscurum*, entsprechend den griechischen: *ἐνδοξον* (dies auch im NT, so Mk. 13, 17 *ἐνδοξα* für herrliche Taten, nicht von *δοκεῖν*, meinen, sondern von *δόξα*, Ehre, Herrlichkeit), *ἄδοξον, ἀμφίδοξον, παράδοξον, δυσπαρακολούθητον*. „Admirabile vocant, quod est praeter opinionem hominum constitutum“. Dagegen erscheint IX, 2, 23 das *παράδοξον* als Redefigur, „schema“, im Sinne von *inexpectatum, inopinatum*. Man läßt das Größere erwarten und steigt plötzlich zum Kleineren hinab, oder umgekehrt. Zum Letzteren fügt Quint. aus Cicero gegen Verres V, 5, 10 an: „Was meint ihr? ist es ein Diebstahl?“ und nachdem die Spannung der Richter lang genug gedauert hat: „etwas noch viel Schlimmeres!“ — Rufinian de fig. sentent. 34: „Paradoxon sive hypomone, sustentatio, vel inopinatum. Hoc schema suspendit sensum; deinde subiicit aliquid contra expectationem auditoris, sive magnum sive minus; et ideo sustentatio vel inopinatum dicitur.“

Mittelalter und Renaissance bringen keine Veränderung. Calvin²⁾: Ergo paradoxum est, a ratione abhorrens, quod, quum palam vivas communi hominum more, propriam tibi esse vitam negas. Respondet Paulus, id in fide consistere: quo innuit absconditum esse arcanum

¹⁾ Ant. XVIII, 3, 3.

²⁾ Opp. Corp. Ref. 50, 199.

ab humano sensu. Daß Shakespeare sowohl die Sache wie den Namen kennt, ist angesichts seiner geistreich spielenden Dialoge nicht verwunderlich. In „Liebes Leid und Lust“ rühmt Biron Schwarz als die Farbe seiner Dame. Darauf der König: „O paradoxe (Tief: Sophisterei), Black is the badge of hell“. Othello: „These are old fond paradoxes (Tief: abgeschmackte alte Reime) to make fools laugh i'the alehouse“. Hamlet: „Die Macht der Schönheit wird eher die Tugend in eine Kupplerin verwandeln, als die Kraft der Tugend die Schönheit sich ähnlich machen kann. Dies war ehemals paradox, aber nun bestätigt es die Zeit“. Also auch hier ist Paradoxie die verirrte Ansicht, die gegenüber einer feststehenden opinio im Unrecht ist und bleibt.

Sebastian Franck versteht in seiner Schrift „Paradoxa, d. i. 280 Wunderreden¹⁾“ unter dem Paradoxon „eine Red, die gleichwohl gewiß und wahr ist, die aber die ganze Welt nichts weniger denn für wahr hält“. „Der rechte Sinn der Schrift ist nichts denn ein ewig Paradoxum“. Also die göttliche Weisheit, die von den Menschen nicht begriffen wird. Das sind nun alles einfache Aussagen des Glaubens über Gott, Christus usw., die nach unserm Begriff keineswegs paradox sind, z. B.: „Gottes Willen kann niemand widerstehen“, „Das neue Testament ist des alten Aufhebung und Erfüllung“, „Die Lügen kann man nicht glauben“, „Christus ist ein Zeichen, Gab und Exempel“.

Zusammenfassend erkennen wir drei Arten von Gebrauch des Wortes „Paradoxie“ in älterer und ältester Zeit: Paradox ist erstens das für die gewöhnliche Meinung (*δόξα* oder *δόξανος*, opinio) zu Hohe, Unfaßbare (Taten Gottes, Jesu, großer Menschen, Märtyrer; Dogmen, Philosopheme), zweitens das sich gegen die rechte Meinung in tadelnswerter Weise Verstoßende (kühne oder falsche Behauptungen; *scurræ*), drittens ein rednerischer Vorgang: das Erschrecken des Hörers mit Unerwartetem. In jedem dieser drei Fälle aber gebrauchen wir das Wort „paradox“ nicht. Woher stammt unser Begriff von Paradoxie?

§ 5. Der neuere Begriff.

Wir scheint, daß der Begriff „paradox“ im 18. Jahrhundert die neue Färbung erhalten hat, und zwar von der französischen Aufklärung her. Esprit und Neigung zur Frivolität vereinigen sich mit dem Gegensatz gegen veraltete Meinungen. Was einst im tadelnswerten Sinn gemeint war oder schauspielerisch-humoristische Absichtlichkeit bezeichnete, bekommt jetzt eine ernsthafte Unterlage, der Paradoxologus macht sich,

¹⁾ Ulm 1533.

indem er sich in Gegensatz zur Dora setzt, scheinbar lächerlich, um aber in Wirklichkeit die Dora selbst lächerlich zu machen und an ihrer Stelle eine neue aufzurichten; das nach deutschem Gefühl zu weit gehende Vermischen der ernstesten Probleme mit grimmigem Humor, die Lust am Verlegen, führt zur Lust am Widersinnigen, zur schadenfrohen Paradoxomanie. Eine gewisse Ungeduld liegt darin, die allgemeine Stimmung schneller als auf dem Wege ruhiger Auseinandersetzung zu meistern. Die Paradoxie hat jetzt nicht nur einen Zweck — den hatte sie, sofern sie als Mittel rednerischer Taktik austrat, auch schon früher —, sondern auch einen Grund, nämlich in der großen Umwertung. Und Grund und Zweck liegen in einer Ebene.

Noch bei Pascal (1623—1662) findet sich das Wort im alten harmlosen Sinne: *paradoxe Taten*. Dagegen im 19. Jahrhundert ist der Wechsel zum Ende gekommen. Enault (geb. 1824): „*Les amis du paradoxe prétendent que les maladies sont nécessaires à la santé*“. Also schon eine gewisse Paradoxomanie.

Als ein Vorläufer kann wohl La Rochefoucauld (1612—1680) angesehen werden mit seinen „*Réflexions ou sentences et maximes morales*“, wenn er z. B. die Faulheit als mächtigste Triebkraft des Lebens und stärkste Leidenschaft bezeichnet und ihm dabei durchaus nicht humoristisch zu Mute ist.

Den Gebrauch des Ausdrucks in einem dem unseren nahe kommenden Sinn finden wir in einem Werk des Jesuiten Bouhours: „*La manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*“, einer Stilistik in Gesprächsform (1688). Er preist die feinen Ausdrucksmittel des Esprit: die Metapher, die Allegorie und das Gleichnis, den Doppelsinn, die Hyperbel, die Ironie, die Pracht und Erhabenheit, Anmut und Zierlichkeit des Gedankens als das Gewand der Rede, das ihr den Reiz der Neuheit, das Außerordentliche gibt, aber doch nur so, daß die Wahrheit des Gesagten die Hauptsache bleibt, jene Formen nicht Selbstzweck sein dürfen. Auf der andern Seite steht das Platte und Abgeschmackte, aber auch der Schwulst und die Spitzfindigkeit, die Dunkelheit und der Gallimathias. Das „*Paradoxe*“ wird nur wie zufällig, nebenbei erwähnt, mit anscheinender Geringschätzung. Dagegen kommen ohne Gebrauch des Wortes Sätze vor wie: „*Die Stunden sind länger als die Jahre*“, unter dem Gesichtspunkt, daß „*der Schein einer Unrichtigkeit den Gedanken bisweilen fein macht*“, sie werden aber mit poetischen Ausdrücken zusammengestellt, die zugleich Erstaunen und Vergnügen erregen wollen, ohne paradox zu sein, und so zu den anmutigen, zierlichen Gedanken gerechnet.

Das ist noch nicht der Geist des 18. Jahrhunderts, es fehlt noch der grimmige Eifer, die Angriffslust. Also gleichfalls nur eine Art Übergang.

Nun aber der Begründer der Enzyklopädie, Diderot, den Reinach den „Demagogen der Philosophie“ nennt. „Der Skeptizismus ist der erste Schritt zur Wahrheit und sollte allgemein sein, weil er der Stein des Anstoßes ist“. „Die Gottesidee macht die Probleme jeder Art nicht klarer, sondern verworrener“. „Der Aberglaube (d. h. der biblische Gottesglaube!) beleidigt Gott mehr als der Atheismus“. „Überall wo man einen Gott zuläßt, wird die Naturordnung der moralischen Pflichten umgekehrt, die Moral verdorben“. „Man kann vom Philosophen nicht verlangen, daß er ebenso fest an die drei Personen der Gottheit glaube, wie daran, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind“. „Gott ist der erste Marionettenspieler, den es auf der Welt gegeben hat“. „Wenn Gott, von dem wir die Vernunft haben, deren Opferung verlangt, ist er ein Taschenspieler, der das, was er gibt, wieder verschwinden läßt“. Für die Frivolität, die den ernststen Gegensatz der Weltanschauungen fast zum unterhaltenden Spiel macht und sich an ihrer eigenen Frechheit freut, ist es bezeichnend, daß Diderot sich in häufigen Selbstwidersprüchen bewegt, war er doch fast zur gleichen Zeit Theist, Deist, Pantheist und Atheist! Paradoxie um jeden Preis!

In ähnlicher Weise gilt das von Voltaire. Korff¹⁾ führt aus, daß Voltaire gegen Leibniz-Wolff Krieg führte, nicht weil er ein besseres System gewußt hätte, sondern „weil es ihn ärgerte, daß etwas Evangelium war, von dem er aus eigenem Nachdenken wußte, auf wie schwankem Boden dieses und alle Metaphysik überhaupt beruhte“, daß er andererseits in Frankreich für Leibniz-Wolff eintrat, „um die Franzosen zu ärgern, die mit eben der Hartnäckigkeit auf den Lehren des Descartes festsaßen wie die Deutschen später auf denen Wolffs“. Korff spricht von „glänzenden, epigrammatisch fein zugespitzten Versen“ (namentlich in seiner *Lettre à Uranie* oder in dem *Poème sur le désastre de Lisbonne*²⁾), mit denen er „die bequeme Bourgeois-Philosophie mit Rutenstreichen aus ihrer Ruhe geschreckt“ habe. Gottsched³⁾: Voltaire

¹⁾ Voltaire im literarischen Deutschland des 18. Jahrh., Heidelberg 1917, I, S. 197 f.

²⁾ Man wird behaupten dürfen, daß dieses Erdbeben (1755), das in ganz Europa den alten Gottesglauben bedenklich erschütterte, zugleich einen der stärksten Antriebe zur Herrschaft der Paradoxie in der französischen Literatur der nächsten Folgezeit gegeben hat, weil diese in ihr eine willkommene Angriffswaffe gegen die alten Überzeugungen sah!

³⁾ Neuestes, 1754.

habe sich als Poet in die Philosophie, Mathematik und Geschichte gemengt „und darin allerhand paradoxe Meinungen auf die Bahn gebracht“. „Seine Waffen gegen die Kirche entlehnte er dem großen Gedankenarsenale, das die englischen Freidenker . . . angehäuft hatten, aber er vermehrte sie mit der unendlichen Findigkeit des Hasses und gab ihnen jene blanke, geschliffene Form, die sie erfolgreich machte“¹⁾. An einzelnen Aussprüchen beachte man: „Das Dogma ist die abscheulichste Krankheit des Menschengeschlechts, an die die Pest nicht heranreicht“. „Die Metaphysik ist ein ballon de vent.“ Andererseits: „Wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden“.

Nach dem Grimmschen Wörterbuch wurde das Wort „paradox“ „im 18. Jahrh. aufgenommen aus griech.-lat. paradoxus: der gewöhnlichen Ansicht widerstreitend, widersinnig, befremdlich, sonderbar. Ludwig 1375: ich bemerke, daß . . . die paradoxen Behauptungen (Diderots) vorzüglich gegen pedantische Manieristen der französischen Schule gerichtet sind“. Der Gebrauch des Wortes bei Kant, Wieland, namentlich Goethe wird nachgewiesen. Somit hat nach meinem Eindruck die beschriebene Paradoxie der Sache nach in Frankreich eine nie vorher gekannte Beliebtheit erfahren, während das Wort in dem neu nuancierten Sinne noch mehr in Deutschland, oft mit tadelnder Absicht, in Frankreich dagegen mit ziemlich viel Selbstgefälligkeit, gebraucht wurde.

Als bedeutsames Merkmal der Umfärbung sehe ich den Gegensatz zwischen Schein und Sein an, der erst jetzt hervortritt. Früher überstieg die Paradoxie ganz offenbar und wirklich die opinio, oder sie widersprach ihr ebenso wirklich und war und blieb dabei wirklich im Unrecht. Jetzt erst will sie scheinbar unrecht haben und doch wirklich im Recht sein. Sie will unter dem Scheine der Wunderlichkeit einer Wahrheit Eingang verschaffen. Daneben besteht aber auch noch von den alten Bedeutungen die eine: eine bleibende, wirkliche Wunderlichkeit ohne Wahrheitswert. Dies wird dann der Fall sein, wenn ein anderer als der Sprechende dessen Ausspruch als paradox bezeichnet, während der Sprechende selbst eine Paradoxie gar nicht beabsichtigt hat. „Das ist paradox“, heißt dann: „es ist (und bleibt) unmöglich.“ Ist aber eine Paradoxie vom Sprechenden beabsichtigt, dann versteckt sich (wenigstens nach seinem Willen) eine tatsächliche Wahrheit hinter dem scheinbaren Widersinn, ausgenommen wiederum Fälle mutwilliger Scherzhaftigkeit.

Weiter: die Lust am *παράδοξολογείν* übt sich nicht mehr allein an einer einst geltenden, jetzt als überwunden angesehenen Doga, sondern

¹⁾ Korff I, S. 236.

auch an unumstößlichen Maximen, sie wagt den David-Goliath-Kampf gegen den gesunden Menschenverstand, sei es zum bloßen Spiel und Spaß, sei es, um dadurch neue Maximen aus den alten entstehen zu lassen. Die Paradoxie wird damit noch mehr zum Widersinn, ihre Schärfe und Kühnheit tritt noch offensichtlicher hervor.

Nach Abschluß der Untersuchung werde ich auf einen Aufsatz von Georg Stefanský in der literaturgeschichtlichen Zeitschrift Euphorien (1924) aufmerksam gemacht: „Theorie des Paradoxen“. Das ist der Titel einer Schrift von Wilhelm Heintze (1778), über die er berichtet, die wiederum die deutsche Bearbeitung der „Théorie du paradoxe“ des französischen Enzyklopädisten Morellet war. Es handelt sich zwar nicht um eine ernste wissenschaftliche Arbeit, sondern um eine Satire, gegen einen anderen französischen Schriftsteller gerichtet, dessen unabsichtliche Absonderlichkeiten in Sache und Ausdruck er als ablichtliche ironisch bewundert, diese absichtlichen Ungereimtheiten als Paradoxien bezeichnend. Aber unter dieser ironischen Verkleidung ist doch allem Anschein nach die wirkliche Auffassung des Paradoxen bei dem Franzosen (und dem ihm folgenden Deutschen!) des 18. Jahrhunderts zu erkennen. Die Denk- und Stilart des Paradoxen ist danach die Kunst, eine der gewöhnlichen Meinung entgegengesetzte mit möglichst abenteuerlicher Kühnheit vorzutragen, und zwar nur zu dem Zweck, dem des Alltäglichen satt gewordenen modernen Menschen Neues, Außerordentliches vorzuführen. „Unser Jahrhundert sieht Werke erscheinen, worin sich das Paradoxe in seinem ganzen Glanz zeigt.“ Paradoxie ist der Widerspruch mit dem „Mut der Frechheit“. Ganz deutlich sieht man den Zweck nicht im schließlichen Herausstellen einer Wahrheit, sondern nur in der Befriedigung an der aufgestellten Paradoxie als solcher und der Verblüffung der Leser. Damit wird das Jahrhundert gekennzeichnet in einem Sinne, der unsere Beobachtungen bestätigt. Bezeichnend ist die Erzählung von einem Mönche, der im Eifer des Predigens über „Liebet eure Feinde“ als den Feind des Menschen den Teufel hinstellte und dann verzweifelt auf die Fortsetzung der Predigt verzichtete; nach Morellet hätte er fortfahren und beweisen sollen, daß man den Teufel lieben soll!! — Wertvoll ist mir, daß auch Stefanský eine Untersuchung wünscht, die „die Entwicklung des Paradoxen sowohl als Stilart als in besonderer Weise auch als geistige Haltung darstellt . . . Es wäre vor allem die innere Umstellung zu verfolgen und zu erklären, die das Paradoxe in der Dichtung und Ästhetik des 18. Jahrhunderts erfährt“.

In der neuesten Zeit scheint mir die Paradoxie sich nicht mehr so sehr an dem Gegensatz einer Zeitenwende als an einzelnen, gelegentlichen, unzusammenhängenden Gegenständen zu nützen. Was bleibt, ist das Absichtliche, die gewollte Reizerei mit einer gewissen Schadenfreude und Freude an der eigenen Kühnheit, das oft bloß Spielerische, Geistreiche, Launige, während der frivole Hauch mehr oder weniger abgestreift ist.

Das Wort ist in seinem heutigen Sinn international. Das Dictionnaire der franz. Akademie gibt als Beispiel den Satz, daß Armut besser sei als Reichtum, und erklärt Paradoxie als eine Behauptung gegen die allgemeine Meinung, manchmal im schlechten Sinn: „c'est un homme à paradoxes“. Die Begriffsbestimmung ist offenbar nicht erschöpfend und läßt den ehemaligen Sinn noch mitgelten, obwohl die Bedeutung

„umstürzlerische Meinung“ als veraltet bezeichnet wird. Es könnte hinzugefügt werden, daß erst, wenn zu der umstürzlerischen Meinung die Absicht und Schadenfreude bei der schroffen Aufstellung hinzugenommen wird, der heutige Sinn entsteht.

Das englische Dictionary von Murray¹⁾ unterscheidet richtig: 1. Widerspruch gegen die allgemeine Meinung, mit der Möglichkeit entweder eines ungünstigen Nebensinnes (absurd, phantastisch) oder eines günstigen (Berichtigung eines verbreiteten Irrtums); 2. Selbstwiderspruch oder Verstoß gegen den gesunden Menschenverstand, wieder mit zwei Möglichkeiten: bei Prüfung sich als plausibel erweisend oder tatsächlich absurd bleibend. Indem aber die Beispiele aus allen Zeiten hergenommen werden, wird der Einschnitt im 18. Jahrh. übersehen und der alte Sinn als noch geltend mitumfaßt. Fast wörtlich gleich The Century Dictionary²⁾, als Beispiel 2. Kor. 6, 9, 10.

Wie schwer der Begriff einheitlich zu fassen ist, zeigt die sehr ausführliche Erörterung von Mellone in der Encyclopaedia of Religion and Ethics³⁾. Der alte Begriff ist, obwohl nicht ausdrücklich, fallen gelassen, der heutige wird von allen Seiten angefaßt. Erstens die Paradoxie als Selbstwiderspruch mit allen Möglichkeiten, von einem bloßen Satz mit antithetischen Eigenschaften, die von demselben Gegenstand ausgesagt werden (hier wird aber das Oxymoron nicht deutlich ausgeschieden!), bis zu den großen Antinomien des menschlichen Denkens, die nur dadurch zu lösen sind, daß die scheinbar unversöhnlichen Prinzipien durch ein fundamentalstes Prinzip umfaßt und zum Einklang gebracht werden. Zweitens die Paradoxie als Gegensatz gegen allgemeine Meinung; es wird gezeigt, daß große Paradoxien solche Meinung zu Fall bringen und dadurch die Entwicklung des menschlichen Denkens und Wissens weiterführen. Sogar paradoxe Erkenntnisse, Entdeckungen (Bewegung der Erde, Luftdruck, Hypnotismus, Elektrizität u. a. m.) werden mit inbegriffen. So schon Hobbes (1588–1679): eine Paradoxie ist „eine noch nicht allgemeine Meinung“⁴⁾. Schließlich scheidet die paradoxe Behauptung oder Erkenntnis und wird zum Gemeinplatz. Folgerichtig müßte hinzugefügt werden, daß dieser Gemeinplatz wiederum neuen Paradoxien weichen müssen. Auch die Paradoxomanie (sogar in

¹⁾ 1905.

²⁾ Newyork 1890.

³⁾ Edinburgh 1917.

⁴⁾ Hierzu auch Rousseau: „Paradoxien sind Wahrheiten, die hundert Jahre zu früh erscheinen“.

der Wissenschaft, in der Mathematik!), das Paradoxologein „aus Eitelkeit, Unwissenheit oder Widerspruchsg Geist“ wird berücksichtigt. Als Redefigur ist die Paradoxie „ein Kunstmittel (device), eine bisher übersehene Seite des Gegenstandes blickartig zu beleuchten oder ein Argument durch einen sich dem Gedächtnis einprägenden Satz festzuhalten“. Als Beispiele aus dem NT. führt Mellone an: Mt. 5, 39; 10, 39; 18, 9. Joh. 12, 24. 2. Kor. 6, 9. 10. Ebenso werden die bleibenden ethischen Prinzipien erwähnt, Grundsätze, die man zu Recht gelten läßt, aber praktisch niemals befolgt.

Ist nun auch unser Begriff von Paradoxie ein anderer geworden als in alter Zeit, so kommt doch die Sache, also das was wir Paradoxie nennen, auch schon damals vor. So ganz gewiß bei den Sophisten und bei Sokrates; auch Cicero, wenn er die erwähnten sechs stoischen Paradoxien zu beweisen unternimmt, aber lediglich als rhetorisch-logische Übung, nicht aus eigenem Herzensglauben, nähert sich dem, was wir heute als paradox bezeichnen, obwohl er nicht dieses Spiel mit „paradox“ bezeichnet, sondern die sechs Sätze, für die er das Wort einfach von den Stoikern übernimmt. Auch im NT finden wir Paradoxien nach unserem Begriff, z. B. Amos 3, 2: Spr. Sal. 17, 12; Sir. 20, 27. Von den Paradoxien alter Spruchweisheit können wir geradezu die Brücke schlagen zu den Einfällen großer und kleiner Denker von heute, z. B. zu den „Gedankenplittern“ der Fliegenden Blätter, nur daß diese bei weniger ernsthaftem Anspruch auf Geltung als Lebensweisheit mehr gewollte Paradoxie verraten: „Eine glückliche Ehe besteht darin, daß man sich alle Tage zankt und alle Abend wieder versöhnt“, oder: „Heutzutage ist es beinahe eine Frechheit, becheiden zu sein“.

§ 6. Die Paradoxie nach Inhalt und Form.

So ist bei der Paradoxie wohl das Vorhandensein eines Gegensatzes neu aufkommender zu altbewährter Meinung das Häufigere, aber nicht unumgänglich notwendig. Ist er vorhanden, so tritt das Paradoxon mit seinem Inhalt der Doga entgegen. Diese Doga kann gewichtig sein, Dogma, ja mehr als Dogma, umfassender als dieses (s. § 2, Ende). Milton, Tetrach.: The most grosse and massy paradox that ever did violence to reason and religion. Sie kann aber auch bloß eine Maxime sein, auf deren Fortbestehen das allgemeine Bewußtsein keinen so großen Wert legt. Je tiefer gewurzelt, je natürlicher und verbreiteter und je umfassender die Doga ist, desto schärfer ist der Gegensatz. Dennoch wird ein Wort — das wird in den angeführten Besprechungen über-

sehen — nicht schon durch solchen scharfen Gegensatz eine Paradoxie, sondern diese ist außerdem bedingt durch die Form des Wortes, die das Herausfordernde, das Schrofie, Harte, Verlegende, zum scheinbaren Widersinn Gesteigerte hinzubringt. Ohne sie, also bei ruhiger Erörterung, ständen wir nur vor einer Heterodoxie, einer Kezerei. „Heterodoxie“ ist eigentlich der Gegensatz zur „Orthodoxie“¹⁾; wie wir aber „Dogma“ in einem weiteren Sinne denn als „Dogma“ gebrauchen, so sei hier auch „Heterodoxie“ in einem weiteren Sinne gebraucht: inhaltlicher Gegensatz nicht zum Dogma, sondern zur Dogma. Dann ist „Paradoxie“ eine durch herausfordernde Formulierung verschärfte Heterodoxie.

Ist das richtig, so handelt es sich bei einer „Paradoxie“ eigentlich nicht um die Ungewöhnlichkeit, Anstößigkeit, Wunderlichkeit, scheinbare Unmöglichkeit einer neuen Erkenntnis, sondern um deren Ausdruck, ihre erste Verkündigung. Eine neue Erkenntnis kann auf hauptsächlich zwei Arten verkündigt werden. Die eine Art ist die: der Forscher, Philosoph oder Theolog schreibt ein umfangreiches Werk über den Gegenstand, leitet vom bisher Angenommenen, das er kritisch untergräbt, langsam fort und hinüber zu dem wohlerrwogenen und wohlbegründeten Neuen und läßt noch möglichst viel vom Alten stehen und in relativer Gültigkeit mit dem Neuen verbunden bleiben. Das auf diese Weise langsam und mühsam entwickelte Neue wirkt nicht als Paradoxie. Die andere Art ist sozusagen die Umkehrung dieses Vorganges: der Prophet schleudert die neue Erkenntnis als kühne Behauptung in die Welt und geht darnach erst an die Begründung und etwaige Versöhnung mit dem Alten, wenn er sie nicht Anderen überläßt. Das erst ist Paradoxie. Tritt aber im ersten Falle die neue Erkenntnis losgetrennt von dem Werdegang unter die Menge, die nur das Ergebnis hört und es unmittelbar der bisherigen Meinung gegenübergestellt sieht, dann ist auch hier die Paradoxie da. In diesem Sinne wirken auch jene neuen Naturerkenntnisse (Bewegung der Erde usw., s. o.) als Paradoxien. So, und nur so stehen auch jene von Ritter oder Cicero kurz hingestellten Philosopheme, Lehrsätze ohne die Grundlage des dahin führenden Systems, als Paradoxien da. Die Form der Paradoxie ist also vor allem die abrupte Kürze. Hinzutreten kann ein stilistisches oder sprachliches Moment, das die absichtliche, herausfordernde Schroffheit merken läßt. Man versuche nur an irgend einem Satze, dessen Paradoxie klar ist, ob

¹⁾ Schleiermacher (Kurze Darstellg. d. theol. Studiums § 202—204): orthodox: wenn man festhalten will das Anerkannte; heterodox: wenn man den Lehrbegriff beweglich erhalten will.

sie sich nicht durch eine oft nur geringe Änderung am Wortlaut sofort aufheben läßt, so daß die Heterodoxie allein stehen bleibt. Oder sogar: es ist auch keine Heterodoxie da, der Satz ist völlig unverfänglich geworden! z. B.: „Armut ist besser als Reichtum“; die Paradoxie liegt in der Kürze; in der ausführlicheren Formulierung: „die Armut hat so viele Vorzüge, die gerade ihr eigentümlich sind, daß der Reichtum im Vergleich mit ihr zurückstehen muß“ ist keine Paradoxie mehr da, sie lag also nur in der Formulierung.

So ist hier ein Meinungsunterschied nur durch die Form der Behauptung vorgetäuscht. Ich schlage vor, in diesem Falle von einer formellen, in dem anderen, wo die scharfe Form einen tatsächlichen, tiefgehenden, ernststen Gegensatz mit erschreckender Härte hervorhebt, von einer sachlichen oder materiellen Paradoxie zu sprechen. Kürzer gesagt: der materielle Gegensatz ohne scharfe Form ist „Heterodoxie“, mit ihr materielle Paradoxie, die Form allein ohne den Gegensatz ist formelle Paradoxie.

Zweiter Teil.

Die Paradoxie der Worte Jesu.

§ 7. Die Berechtigung der Charakterisierung.

Sprach Jesus paradox?

Soweit diese Frage die Materie der Paradoxie betrifft, darf uns die herkömmliche Vorstellung von einer durch Jesus von Nazareth vollständig neu, aus dem Nichts, geschaffenen Glaubenswelt und von seiner Absage an die ehemalige Glaubenswelt nicht zu voreiligem Urteil verleiten. Vielleicht lebte doch schon in den Kreisen, in denen er sich bewegte und zu denen er redete, ein guter Teil der Vorstellungen, aus denen seine Worte sich nähren. Dann sprach er in diesen Kreisen nicht paradox. Oder dürfen wir annehmen, daß dieser eng gezogene Kreis um den Propheten ein Bewußtsein von der Paradoxie der eigenen Vorstellungen gegenüber denen des übrigen Volkes in sich trug und die über diesen Kreis hinaus geworfenen Worte, die aus seinem Geist und ihrem Herzen kamen, als paradox für die Außenstehenden empfand? Oder war sein ganzes Volk von derselben eschatologischen Ekstase ergriffen wie er und seine Anhänger? Konnten also seine schroffsten Forderungen, die sich nur durch die Reich Gottes-Nähe erklären lassen, weil sie die Eitel ganz beiseite zu setzen scheinen zugunsten des rein religiösen Motivs, und zwar des stärksten, eben des eschatologischen, damals so paradox

wirken wie heute auf uns in unserem ruhig weiterlaufenden Dasein? oder waren sie nur das, was jeder dachte und verstand, nur von ihm noch einseitig-folgerichtiger gedacht und energischer zusammengefaßt? Als Ausdruck einer — wenn man so sagen darf — eschatologischen Ethik treten die Worte Jesu vielleicht nicht so paradox — für jene Zeit! — auf, wie als Ausdruck einer zeitlosen Gesinnungsethik¹⁾.

Es kommt mithin vor allem darauf an, die damalige Doga in Galiläa und Jerusalem zu kennen. Dazu gehört nicht nur die eschatologische Erwartung, sondern die ganze Masse der Vorstellungen. Aber wer kennt sie ganz? wer schaut insbesondere in die Tiefen der Meinungen des einfachen Volkes hinunter? Das NT reicht nicht so weit heran. Seit der Abfassung der letzten NTlichen Schriften war politisch viel Umstürzendes geschehen. Lebten trotzdem die Fischer und Bauern von Galiläa oder die Bürger von Jerusalem noch ganz in deren Gedankenwelt? Was war stärker, die Vorstellung von Ps. 37, 11, daß der P das Land erben wird, oder die zelotische Erwartung des 17. salomonischen Psalms von einer kriegerischen messianischen Umwälzung? Hat Jesus also mit Mt. 5, 5 eine Paradoxie gesprochen oder nicht? Wie weit lebten noch die NTlichen Einzelstellen? Darf man wegen Sach. 4, 7 behaupten, daß das Wort vom Bergeversetzen durch bloßen Glauben nichts Unerhörtes war?

In der Wirrnis der einander entgegenstehenden Meinungen tasten wir so ziemlich im Dunkeln. Für mich ist entscheidend:

1. Der Gesamteindruck. Jesus die Kampfnatur, herausfordernd und mitreißend, zur Entscheidung drängend, die Menschen schonungslos von natürlichen Lebensgrundlagen, an denen sie kleben, die aber vor der Weltkrise zurücktreten sollen, losreißend, aufrüttelnd, also der Widersprechende, Umwertende und damit Anstoß Erregende, so der in seinem ganzen Wesen und Wirken Paradoxe, bei dem das Übernatürliche als widernatürlich erscheint — sollte das nicht auch für einzelne Worte, deren paradoxer Charakter bestritten werden könnte, den Rückschluß zulassen, daß auch sie lauter Paradoxie sind? Ich möchte geradezu annehmen, daß, wenn zweierlei Meinung und Stimmung im damaligen Volke Israel bestanden, Jesus gerade den Teil oder die Gruppe jenen als Zuhörer hatte, die das betreffende Wort am schwersten traf. Den

¹⁾ Über den Streit beider Auffassungen s. Holtzmann, Gesinnungsethik oder Interimsethik, Prot. Monatsh. 14, 1. Mir scheint danach, daß im allgemeinen die Alttestamentler und Religionswissenschaftler mehr für die letztere, die reinen Neutestamentler mehr für die erstere stimmen.

Zeloten die Worte vom passiven Dulden, den zum Dulden Bestimmten umgekehrt die Worte vom Schwert, das er bringe; den Gesetzesseifern die Worte gegen überkommene Gesetzesauslegung und Aufsätze der Ältesten, den Gesetzesverächtern die Worte von *ἀνομία*; dem, der reich ist oder sein möchte, das Wort vom Nadelöhr, dem Verächter des Besitzens und Erwerbens vielleicht ein Wort wie Lk. 16, 9, dem strengen Richter über Ehebruch sein Verhalten in der kleinen Geschichte Joh. 8, 1—11, dem, der das falsch verstand, das Wort Mt. 5, 28—30. Der kühne Einfall, wegen dieser Kampfstellung nach verschiedenen Seiten Jesus mit Voltaire zu vergleichen, wäre nur insofern statthaft, als beiden der Ingrimms gegen stagnierende Meinung und lahmen Willen innewohnte. Besser ist es, über den Widersprüchen nach dem höheren, alles erklärenden Prinzip zu suchen, den Weg zu beschreiten, den Mellone¹⁾ für die Auflösung der Antinomien zeigt.

2. Die Wirkung, oder vielmehr die Wirkungslosigkeit! Weniger die Tatsache, daß die starken Worte Jesu in der Folgezeit trotz aller Verehrung im unverföhnten Gegensatz gegen die wirkliche Lebenshaltung der Menschen geblieben sind, als der Eindruck der starken Gegnerschaft und des Unverständnisses, die nach der Darstellung namentlich des Markus bei Jesu Zeitgenossen den Damm gegen das Durchdringen seiner Forderungen bildeten, macht mich geneigt, die Übereinstimmung mit Zeitaufsiehten in Frage zu ziehen und seine ganze Persönlichkeit als stark paradox wirkend, damals wie später, anzusehen.

Was nun, unter der Annahme, daß die materielle Bedingung der Paradoxie erfüllt ist, die Form betrifft, so ist hier wohl kein Zweifel zu bekämpfen. Kürze, Schroffheit, antithetische Zuspitzung, alles trifft zu.

Der Anstoß, den ein paradoxes Wort Jesu erregt, verliert sich häufig bei tieferer Versenkung in seinen eigentlichen Sinn und Zweck. Es ist nun nicht zu übersehen, daß die in solcher nachdenkender Versenkung in 1900 Jahren geleistete Arbeit damals im Augenblick des ersten Hörens noch nicht getan sein konnte. Darum sind gerade der exegetisch wissende Theologe wie der in seiner Bibel wohlbewanderte heutige Christ in der Gefahr, an dem paradoxen Charakter eines ihnen geläufigen Jesuwortes empfindungslos vorbeizugehen, weil ihnen bei dem Lesen des Wortes schon die schließliche Deutung vor Augen steht. Der paradoxe Charakter wird aber nur durch den allerersten, sei es auch oberflächlichen, Eindruck entschieden. Man tilge, wenn es möglich ist, alle Bekanntschaft mit dem Worte und höre es mit dem naiven Ohre

¹⁾ S. § 5, S. 12.

des ersten, unvorbereiteten Hörers, und nur wenn man auch da nicht stutzt, darf und muß die Paradoxie bestritten werden.

Trotzdem ist die Voraussetzung nicht notwendig, daß ein Paradoxon etwas durchaus Neues, bisher nicht Gehörtes sein müsse. Es kann schon früher gesprochen und gehört, aber noch unverstanden, nicht angeeignet, nicht geglaubt, oder nicht in eigenes Leben umgewandelt sein. So geht es nicht an, die Paradoxie des Wortes Mt. 7, 12 (Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch: das ist das Gesetz und die Propheten) nur deshalb anzufechten, weil schon Hillel mit derselben Kühnheit diese eine, einfache Lebensregel als das ganze Gesetz („Alles Andere ist Auslegung“) bezeichnet habe. Derselben beharrlichen Doga gegenüber wird auch die Paradoxie des wiederholten Wortes beharrlich dieselbe sein. Es wiederholen sich Paradoxien in der Geschichte der Religionen.

§ 8. Beurteilung im Einzelnen.

Von der in § 5 gewonnenen Anschauung von Paradoxie und der in § 6 versuchten Unterscheidung aus treten wir nun an die Worte Jesu näher heran. Eine Aufzählung und Rubrizierung kann, schon angesichts der häufigen Unbestimmtheit der Auslegung und der fließenden Grenzen, wohl unterbleiben. Es sei hier noch bemerkt, daß ich bei der Stellung meines Themas anstatt „Worte Jesu“ vorgezogen habe, „Jesús-Worte“ zu sagen, um damit anzudeuten, daß für die Erörterung ihrer Behandlung als Predigttexte nicht irgend welche mehr oder minder kritisch radikale Stellungnahme, sondern die von dem Prediger vorgefundene Gemeindeüberlieferung maßgebend sein soll; mit Rücksicht auf solche Worte, die wir vom exegetischen Standpunkte als „Worte Jesu“ zu bezeichnen uns nicht gerne entschließen, die uns aber nun einmal von der Überlieferung als solche dargeboten sind, ist wohl der allgemeinere, das Zweifelhafte mit dem Zweifellosen zusammenfassende Ausdruck „Jesús-Worte“ am Plage. Auch müssen die Echtheitsbedenken gegen das Johannes-Evangelium hier schweigen; auch dort stehen genug Paradoxa, scharfe, schroffe, kurze Worte, die freilich meist nur die zeitgeschichtliche, wirkliche oder angenommene, opinio der Juden (wohl noch stärker als bei den Synoptikern!) verlegen, nicht aber allgemeinere Vorstellungen und Empfindungen, und darum von uns nicht mehr leicht als Paradoxien gefühlt werden (z. B. 5, 24. 45).

Wie verkehrt es wäre, von dem alten Begriff der Paradoxie (§ 4) auszugehen, ist leicht zu sehen. Unter den Zeitgenossen Jesu hätten

seine Gegner mit dem Wort „paradox“ seine Aussprüche als wahrheitswidrig, lügnerisch getadelt, in der Bezeichnung hätte ein Vorwurf gelegen, der etwa mit dem der Beseßtheit (Mt. 3, 30. 21) zusammenzustellen wäre. Seine Freunde dagegen hätten mit demselben Worte die Lehren (wie die Taten) Jesu als übermenschlich gepriesen, damit zu vergleichen Mt. 7, 29. Mit beidem wären teils andere Worte getroffen worden, als wenn wir von Paradoxien Jesu sprechen, teils zwar dieselben, aber in einem anderen Sinne.

Gehen wir dagegen von unserem heutigen Begriff der Paradoxie aus, so erfordert die Erkenntnis von der Persönlichkeit und dem Wirken Jesu, daß von der Vielgestaltigkeit des unter „Paradoxie“ Verstandenen einiges sicher außer Betracht fällt. So die bloße Spielerei, die selbstgefällige Paradoxomanie, ferner die Frivolität, das geradezu Freche, übersteigerte, überparadoxe des 18. Jahrhunderts.

Halten wir aber an der Verschiedenheit der übrigen Schattierungen fest, so bleiben

a) Worte, die sich in heiligem, feurigem Ernst heterodox gegen damalige Doga wenden, Worte des prophetischen Reformators und Verkündigers einer neuen Reichsordnung, denen sein Temperament die zugespitzte, herausfordernde Form gab, also materielle Paradoxien,

b) Worte ohne solchen Gegensatz, mit einem der vorgefundenen Meinung nicht widerstreitenden Inhalt, aber aus gleichem Ernst entsprungen, bei denen die paradoxe Form einem rednerischen Zwecke dient, von dem im III. Teil gehandelt werden wird, außerdem ihren Grund hat in der Lust des Orientalen am Anigmatischen, weil bei beiden ein Rätselraten erforderlich ist, nur daß bei der Paradoxie zu der Aufforderung zum nachsinnenden Ergründen das Erstaunliche oder gar Erschreckende hinzukommt; also formelle Paradoxien.

Beispiel für materielle Paradoxie: Mt. 5, 38 ff. Hier wird die heterodoxe Forderung Jesu, alte Rechtsgewohnheiten angesichts der kommenden Umwälzung fallen zu lassen, durch die Formulierung, begonnen mit dem „ich aber sage euch“, und durch die Wahl unmöglich scheinender Beispielfälle zur Paradoxie.

Beispiel für formelle Paradoxie: Lk. 19, 40: „Wo diese schweigen, so werden die Steine schreien.“ Sieht man von der widersinnigen Ausdrucksweise ab, so versteht man, daß Jesus nur von dem selbstverständlichen Volksjubel beim Einzug des Messias spricht. Inhaltlich paradox ist danach umgekehrt das Ansinnen der Gegner, den Jubel zu unterdrücken!

Die Entscheidung, zu welcher der beiden Arten ein Jesuswort gehört, wird nicht immer leicht sein. Fassen wir den Sinn von Lk. 16, 1 ff. als das Lob der Klugheit in schwieriger Lage auf, so scheint hier die Paradoxie nur in der Form zu liegen: Jesus veranschaulicht die empfohlene Klugheit an dem Verhalten eines Betrügers! Aber findet nicht die Empfehlung der Klugheit selbst Widerspruch? Muß es nicht überraschen, daß Jesus gerade sie zur Bedingung zum Eintritt ins Gottesreich macht? Dann liegt die Paradoxie auch im Inhalt. Oder: das Wort vom Kamel und Nadelöhr ist formell gewiß paradox; ob auch materiell, hängt ab von dem geschichtlichen Urteil, ob der Glaube an die nahe Entwertung aller Werte wirklich so allgemein und stark war oder die Gemüter nicht doch noch immer in der alten, natürlichen Einschätzung des Besitzes gefangen waren, ob überhaupt unsere Urteile über Kulturwerte wie Besitz und Ehre so natürlich und damit so zeitlos sind, daß sie auch dort und damals, allen eschatologischen Erregungen widerstehend, immer mehr oder weniger die Grundlage alles Denkens blieben. Oder: wenn von dem harten Wort „Ärgert dich deine Hand, so hau sie ab“ das zuerst Erschreckende, sei es als erklärendes Bild (Äußerliches für Innerliches), sei es als temperamentvolle Überspizung, fortgenommen wird und nur die Forderung strenger sittlicher Reinigung übrig bleibt: ist diese Forderung für den damaligen Zuhörerkreis noch paradox oder nicht? d. h. war sie durch die Kraft der eschatologischen Aufrüttelung schon selbstverständlich oder wurzelten noch zu tief die Anschauungen von einer schon durch äußerliche Gesetzeserfüllung sicher zu gewinnenden „Gerechtigkeit“? Bei diesem letzteren Beispiel wird übrigens deutlich, daß Doga nicht bloß „Meinung“, sondern auch Übung ist; denn die Meinung namentlich des heutigen Christen nimmt diese Forderung Christi gewiß an, zu unserer tatsächlichen Lebensweise aber bleibt sie im stärksten Gegensatz!

§ 9. Stellung des gegenwärtigen Christen zu den Paradoxien Jesu.

Ist es nun schon zur Beurteilung eines in historischer Zeit gesprochenen Paradoxons ein Erfordernis, zu wissen, welches die Doga jener Zeit und der angerebten Hörer des Wortes war, so tritt für unsere heutige Stellungnahme zu solchen Worten noch der Umstand hinzu, daß in dem Falle, wo die Nachwelt längst in der Gefolgschaft des einstigen Neuerers steht, wie die Christenheit in der Gefolgschaft Jesu, nicht nur die Materie der Paradoxie nicht mehr als Gegensatz zur eigenen Doga empfunden wird, sondern auch, daß die Form der Paradoxie infolge der

Kanonisierung des Wortes nicht mehr in einstiger Schärfe wirkt. Was die Form betrifft, so ist das Unigmatische, das in der Paradoxie eingeschlossen ist, ja längst — vielleicht schon seinerzeit beim zweiten Hören des Wortes! — durch die Lösung des Rätsels aufgehoben. Und was die Materie betrifft: welcher heutige Christ empfindet noch z. B. die Paradoxie des Kampfes Jesu gegen Gesetzesformalismus und messianisches Zelotentum! Die Paradoxie geht in dem Maße verloren, in dem die Nachwelt sich das von der paradoxen Persönlichkeit aufgebrachte Neue angeeignet hat, das Anstößige zum Gewohnten, das Widersinnige zum Selbstverständlichen, das Kühne zum kaum mehr Beachteten, umgekehrt die einstige Doga zur Absurdität geworden ist. Ein Reiz kann trotzdem bleiben, etwas was an jener Persönlichkeit in irgend einer Weise so extrem paradox war, daß es in der von ihr begründeten Weltansicht nicht mit verarbeitet, sondern bis heute ein Fremdkörper geblieben ist. Trotzdem ist nicht gesagt, daß dieser Fremdkörper ausgeschieden wird, denn die Autorität jenes Großen und die Kritiklosigkeit seiner Verehrer sorgt dafür, daß auch dieser widerstrebende Reiz seine urprüngliche paradoxe Härte dadurch verliert, daß entweder seine Unvereinbarkeit mit heutiger Meinung und Übung gewohnheitsmäßig übersehen oder durch Erweichung seiner Härte gemildert und zuletzt aufgehoben wird. Man denke an Jesu Forderung der Feindesliebe! Es besteht aber die Möglichkeit, durch neues, ernstliches Durchdenken des Wortes die erstarrte Paradoxie wieder zu beleben, vor der tatsächlichen Härte eines bisher gedankenlos hingenommenen Ausspruches zu erschrecken, aber nur in dem Falle, wo die Doga jener Zeit in Wirklichkeit nicht einer neuen gewichen ist, sondern als eine allgemein menschliche, zeitlose Meinung oder Übung nach wie vor dieselbe ist. Es ist sogar der Fall möglich, daß ein zu seiner Zeit unverfängliches Wort einen paradoxen Charakter erst seither erhalten hat durch das Entstehen einer Doga oder eines Dogmas, von dem man damals noch nichts wußte. Dabei könnte allerdings ein wichtiger Wesensteil vermißt werden: die Absichtlichkeit; es dürfte aber schon die Tatsächlichkeit des materiellen Gegensatzes bei (vielleicht ebenso unabsichtlich) scharfer Formulierung genügen, um ein Wort wie Mk. 10, 18 (Jesús will nicht „gut“ heißen!), das damals noch unverfänglich sein konnte, für den heutigen gläubigen Verehrer der Gottgleichheit Christi, ja vielleicht schon für den Evangelisten, der darum diesen Zug berichtet, als paradox zu stempeln. Wir sprachen ja schon in § 5 (S. 9) von der Möglichkeit der Paradoxie als Vorwurf; jenem Falle käme der hier erwogene nahe. Auch dort fehlte die Absichtlichkeit.

So ergibt sich eine neue Gruppierung der in Betracht stehenden Worte: in historische, überzeitliche und nur heute gefühlte Paradoxien. Für den Prediger vor der heutigen Christengemeinde kann auch die rein historische Paradoxie noch einen Wert behalten, wenn er entweder den Kampf Jesu als solchen, auch ohne einen jetzt noch vorhandenen Gegner, erbaulich beleuchtet oder aber eine Übertragung auf heutige Verhältnisse vornimmt. So kann die von der Exegese nach dem buchstäblichen Sinne als historische erkannte Paradoxie, wenn Jesus die Zöllner den Pharisäern vorzieht, praktisch zur noch heute giltigen gewendet werden, indem etwa an Stelle der Zöllner die heutigen Unkirchlichen, an Stelle der Pharisäer die nur äußerlich Kirchenfrommen gesetzt werden, oder noch deutlicher zur überzeitlichen, wenn aus damals und heute das *tertium comparationis* gezogen wird: Frömmigkeitszeiser und Frömmigkeitsverachtung.

Wer dem einen oder anderen Worte Jesu, z. B. Mt. 10, 23, die Paradoxie abspricht, trifft doch damit nur die historische, wird aber die Paradoxie als jetzt wirkende gelten lassen müssen.

Dritter Teil.

Die Verwertung von paradoxen Jesus=Worten in der Predigt.

§ 10. Die Paradoxie als rhetorisches Mittel.

Wenn sich nunmehr die Untersuchung erst eigentlich auf das Gebiet der Rhetorik begibt, ist zu beachten, daß das paradoxe Wort in doppelter Hinsicht diese Wissenschaft interessiert, indem es schon bei seinem ersten Vorkommen zu den Bestandteilen und Mitteln einer Rede gehören, aber auch als historischer Ausspruch der Gegenstand einer späteren (erklärenden oder feiernden) Rede sein kann. In dem besonderen Falle eines Paradoxons Jesu bedeutet die zweite Möglichkeit die Verwendung in der christlichen Predigt, als Zitat oder als Text. Das Jesuwort erscheint also in zwei verschiedenen Gattungen der religiösen Rede, nämlich zuerst in dem gelegentlichen missionarischen Kerngma, der schöpferischen Prophetenrede, dann in der nachschaffenden Betrachtung, der feststehenden Aultpredigt. Hierbei kann es nun sein, daß der Prediger dem von ihm als Text gewählten Stücke jenes biblisch überlieferten Kerngmas nicht nur den Gedanken, sondern auch die Form, die Erscheinungsweise des Gedankens entnimmt und sich zum eignen rednerischen Zweck zunutze macht. So geschieht es mit unbestrittenem Rechte bei den Redeformen

des Bildes, des Gleichnisses, der Allegorie. Ist aber nicht auch die paradoxe Formulierung eines Gedankens eine solche Erscheinungsweise, und sollte nicht auch diese Gestalt eines Jesuswortes, seine besondere Wirkung auf die Apperzeption des Zuhörers, in derselben Weise verwertet werden können, so daß nunmehr nicht bloß das paradoxe Wort der Gegenstand der Rede ist, sondern wiederum auch in diesem seinem neuen Vorkommen ein Mittel der Rede würde? Wie das Bild dem Lehrworte eine lebendige Anschaulichkeit gibt, so mag auch in der Paradoxie ein Wert liegen, der nicht unbenützt liegen bleiben sollte. Der rednerische Wert muß in der rednerischen Zweckmäßigkeit bestehen. Die Erkenntnis der Zweckmäßigkeit aber muß sich wiederum gründen auf die des Zweckes. Der Eindruck von dem hohen Ernst der Prophetenrede Jesu zwingt uns ja zu der Annahme, daß für ihn die zugespitzte Redeweise nicht etwa „Paradoxomanie“, sondern ein Mittel zur Erreichung der Zwecke seiner Verkündigung war.

§ 11. Der rednerische Zweck der Paradoxie.

Welchen rednerischen Zweck hat also die urprüngliche Paradoxie? Bugge¹⁾ sieht ihn in der „Käsehaftigkeit, die dazu angetan ist, zum Nachdenken zu reizen und somit jenes Wundern (*θαυμασία*) hervorzurufen, womit jede tiefere Erkenntnis anfängt“. Wehner²⁾ braucht entsprechend den Ausdruck „Stimulus“. Vgl. dazu Luther im „Sendebrief vom Dolmetschen“: „Lieber, eben St. Paulus und wir wollen dieses Ärgernis haben und lehren aus keinem anderen Grunde so stark wider die Werke und dringen nur auf den Glauben, als damit die Leute sich ärgern, stoßen und fallen, damit sie lernen und wissen, daß sie nicht durch ihre guten Werke fromm werden . . .“. Bugge ferner: „Die Überzeugungskraft der Paradoxie liegt in ihrer eigenen Unvernunft“. Zu diesem „Wundern“, „Ärgern“ und „Stimulus“ fügen wir noch hinzu das Erschrecken. So haben wir folgenden Vorgang: der Hörer, der sich bis dahin in seiner Doya sicher fühlte, erschrickt, nimmt Anstoß, staunt, damit wird seine Doya zum ersten Male erschüttert, er muß nachdenken, prüfen, sowohl das Alte wie das Neue, und wird dann entweder — bei der formellen Paradoxie — rasch beruhigt durch die Erkenntnis, daß das vermeintlich Neue doch nur das Alte ist, zugleich aber gefördert dadurch, daß er auf dieses Alte einen

¹⁾ a. a. O. S. 18.

²⁾ Jesus als Symboliker. Dortmund 1909.

höheren Wert gelegt oder ein neues Licht geworfen sieht¹⁾, oder aber er wird — bei der sachlichen Paradoxie — vor die Entscheidung gestellt, ob er nicht das in seinem Werte angegriffene Alte durch das Neue ersetzen will. In diesem Falle bewegt er sich in der Richtung der Meinungs- oder Willensänderung, also der Bekehrung. Aber die Richtung ist noch nicht das Ziel. Die Aufgabe der Paradoxie ist nur dieses Hinauswerfen aus dem Altgewohnten; das Gehen in der neuen Richtung ist dann Sache des zum neuen Denken und Wollen angespornten Hörers.

Damit ist schon eine Erleichterung gegeben für die Beantwortung der Frage, ob es sich für den heutigen Prediger empfehle, das als Text gewählte paradoxe Wort Jesu nicht bloß in seinem Gedanken, sondern einschließlich dieser seiner besonderen Form wirken zu lassen. Er kann gewiß dem Zustande Rechnung tragen, daß die heutige Gemeinde manche Paradoxie, und zwar nicht nur der historischen, sondern auch der zeitlosen Art, längst zur Dora, ja zum Dogma umgewandelt hat, er kann also den Grundsatz beherzigen: *quieta non movere*. Auch bei Worten, deren Härte sich jetzt noch aufdrängt, kann er es als seine Aufgabe ansehen, das Anstößige fernzuhalten und die Lehre Jesu ohne alle Schärfen darzulegen. Aber er kann auch, da er doch die Zuhörer im Sinne Jesu beeinflussen will, das Mittel, das Jesus selber gebrauchte, dazu mit heranziehen. Seine Aufgabe wäre dann, das Erschrecken, die *ἰσχυρία*, den Stimulus, den Jesu erste Zuhörer empfinden mußten, ganz gleich auch in den gegenwärtigen Zuhörern zu erwecken, ob nun eine Empfänglichkeit dafür unmittelbar vorhanden ist oder selbst erst geweckt werden muß²⁾.

§ 12. Die Auflösung der Paradoxie.

Aber das ist nur die erste Aufgabe. Die zweite ist: die eingeschlagene Richtung weiter zu verfolgen, indem der Redner den aus seiner bisherigen Dora oder aus seiner Gedankenruhe herausgeworfenen Hörer bei dem ersten, noch zaghaften Gehversuche in der neuen Richtung leitet. Denn wir sahen ja, daß die eigentliche Wirkung der Paradoxie nur in jener Erschütterung und in diesem Zeigen der neuen Richtung besteht, während das Überzeugtwerden von dem vorgehaltenen Neuen ein zweites, hinzukommendes — oder ausbleibendes! — Element ist.

Bei der formellen Paradoxie ist dieses Überzeugtwerden schon gleich nach Behebung des Mißverständnisses da, und es ist nur die aufatmende

¹⁾ vergl. auch Mellone über die paradoxe Redefigur, § 5, S. 12.

²⁾ f. § 9, S. 20.

Zustimmung des Hörers auszunützen, um ihn bei weiterer Verbreitung über den Gegenstand noch mehr darin zu befestigen. Die Paradoxie hat dann ihren Dienst getan, spielt in der Predigt keine so große Rolle.

Anders bei der materiellen Paradoxie. Hier soll der Hörer zu neuer Meinung weitergeführt werden; da aber in seiner ursprünglichen, vielleicht tiefgewurzelten Doga ein starkes seelisches Hemmnis besteht, das auf dem ganzen Wege nachwirken kann, so muß die Paradoxie eine nachhaltigere Kraft entfalten und der ganzen Predigt den Charakter geben, nachdem sie überhaupt in deren Dienst gestellt war. Aber auch hier ist das letzte Ziel die Beseitigung des Harten, Anstößigen durch völlige Befehrung dessen, der es zuerst empfinden mußte, somit, wie in jenem Falle, nur später erfolgend, die Auflösung der Paradoxie.

Hier tritt nun wohl die Hauptaufgabe der so angelegten Predigt vor uns. Aufgabe ist noch nicht Erfüllung; es kann auch vorkommen, daß das eigentlich letzte Ziel der Predigt jenseits der Predigt selbst zu liegen kommt, daß es nicht nur der Hörer, sondern auch der Prediger selbst nur sucht, nicht findet, daß die Härte bleibt, die Paradoxie der Auflösung widersteht, Prediger und Gemeinde nur vor ein Geheimnis geführt werden, das nicht mehr durchdrungen werden kann, in eine Höhe getragen werden, von wo aus ein natürliches Schwindelgefühl ein weiteres Aufwärtsteigen bis zu der erlösenden Klarheit der überblickenden Weitsicht verwehrt — und daß doch schon das Gehen in der gezeigten Richtung ein Gewinn für alle ist. Das wäre etwa in dem Sinne, in dem Paul Jaeger sagt¹⁾, daß „der Prediger der Gemeinde im Zweifel vorangehen müsse, wenn auch nicht, um beim Zweifel zu bleiben, sondern den Glauben desto fester zu begründen“, insofern die durch das Paradoxon herausgeforderte Kritik oder wenigstens Unbehaglichkeit jenem allgemeinen „Zweifeln“ an die Seite zu stellen wäre. Jedoch liegt darin schon ein Hinweis darauf, daß es bei all diesen Erwägungen auf die Beschaffenheit, namentlich die Bildungshöhe der Gemeinde ankommt, der solche Gedankengänge vorgelegt werden²⁾.

§ 13. Topik der Paradoxie.

So haben wir bereits ein gewisses Schema gefunden und können von einer Topik der Paradoxie sprechen, sofern wir unter „Topik“ nicht nur die Stoffkategorien für die rednerische Ausbreitung über einen Gedanken, sondern auch deren dispositionelle Anordnung, also ein wieder-

¹⁾ Christl. Welt 1924, Sp. 883.

²⁾ f. u. § 16, S. 31.

lehrendes Dispositions-Schema verstehen dürfen. Am Anfang ist die Doga, in der Mitte das Paradoxon, am Ende die Auflösung. Das ist das Schema zunächst für das erste, das geschichtliche Vorkommen einer Paradoxie. Natürlich braucht es nicht immer unverkennbar hervorzutreten bei der Knappheit der neutestamentlichen Erzählung. Was feststeht und immer da ist, ist das Mittlere, das Paradoxon selber. Die Doga braucht dagegen nicht ausdrücklich festgestellt zu sein, weil sie einfach die Zeitmeinung ist. Sie kann trotzdem von Jesus selbst erwähnt sein, wie in dem wiederholten „Ihr habt gehört“ Mt. 5; sie kann aber auch von Zuhörern ausgesprochen oder in einer Anekdote an Jesus enthalten sein: dann stellt sich uns eine dialogisch geführte Erzählung dar, in der dem Worte Jesu eine Vorgeschichte vorangeht. In anderen Fällen mag es erlaubt sein, den Wegfall einer solchen ursprünglichen Vorgeschichte anzunehmen, so in der Aneinanderreihung von Jesusworten, wie sie die Bergpredigt darstellt, z. B. vor dem „Richtet nicht“, eine Vorgeschichte, die uns darüber hätte belehren können, zu wem, zu was für einer Gruppe von Volksgenossen Jesus gesprochen habe. Auch der dritte Bestandteil, die Auflösung, ist bald von Jesus (oder dem Evangelisten) selbst hinzugefügt (z. B. Lk. 16, 10), bei Erzählungen (Gleichnissen) nach Art des Epimythions, bald von ihm den zum Suchen aufgereizten Zuhörern überlassen oder vom Evangelisten unterdrückt. Alle drei Teile finden wir z. B. in der Geschichte von der abgelehnten Erbteilung (Lk. 12, 13 ff.); Doga: ich muß zu meinem Vermögen kommen; Paradoxon: niemand lebt von seinem Besitz; Auflösung: die Geschichte von der verlorenen Seele.

§ 14. Topik der die Paradoxie benützenden Predigt.

In der Predigt verhält es sich so, daß — vorausgesetzt die Absicht des Redners, die Wirkungskraft der Paradoxie auszunützen — alle drei Elemente da sein müssen. Und zwar naturgemäß in der dargestellten Reihenfolge. So ist der Ertrag dieser Betrachtung eine Bereicherung der Predigttopik. Die Feststellung der Doga kann die Einleitung abgeben, das Paradoxon das Thema (als noch zu beweisende Behauptung oder als vorweggenommenes Auflösungsziel), die Auflösung den Hauptteil der Predigt. Bei der formellen Paradoxie freilich ist ja die Auflösung in aller Kürze geschehen, das übrige ist dann einfach die erbauliche Verbreitung über die wiederhergestellte Doga; wir fanden schon in § 6, daß eine andere, ausführlichere Formulierung eines absichtlich kurz und widersinnig, also paradox gehaltenen Wortes die Paradoxie auflöst. Bei der

sachlichen Paradoxie hingegen führt erst der Hauptteil die Auflösung herbei oder strebt sie wenigstens an. Also ein Gewinnen der Zuhörererschaft für die ihr noch fremde Meinung durch Nachweis ihrer Tiefe, Schönheit, Zweckmäßigkeit oder Notwendigkeit, zuletzt die Umwandlung des so gewonnenen assertorischen Urteils in den Imperativ. Der entscheidende Gesichtspunkt für diese Anordnung des Gedankenstoffes ist weniger der logische als der psychologische: Vorbereiten, Erschrecken, Beruhigen; dennoch kann darauf (Schleiermachers¹⁾) dem Gedankenaufbau geltende Anweisung angewandt werden: Die Vollkommenheit der Predigt ist „im Rhetorischen zu suchen, d. h. in der rechten Verteilung der wirkamen Punkte. Jeder Gedanke kann nur ganz seine Wirkung tun, wenn das vorangegangen ist, was dazu beiträgt. Jeder Gedanke stehe an dem Ort, wo er seine größte Wirkung tun kann“.

§ 15. Der Befund in der bisherigen Homiletik.

Unsere Untersuchung findet ihre Berechtigung darin, daß deren Gegenstände bisher in der Homiletik sehr wenig Beachtung geschenkt worden ist. So habe ich die bekannten Werke von Palmer, Schweizer, Vinet, Krauß, Stockmeyer, Bassermann, Hering vergeblich durchsucht.

An welchem Orte der Homiletik wäre die Frage zu behandeln?

Der Hauptfrage: wie behandelt der Prediger paradoxe Jesu-Worte? können zwei Fragen vorangeschickt werden:

1. Sollen solche Worte überhaupt als Texte behandelt werden?
2. Wenn ja: soll die in solchen Worten enthaltene Paradoxie als solche berücksichtigt oder lieber umgangen und verschwiegen werden?

Das ergibt drei Orte in der Homiletik.

Zur Behandlung der ersten Frage wäre der Ort das Kapitel über die Textwahl.

So möchte Bobertag²⁾ die Reden und Taten Ungläubiger ausgeschlossen sehen, während er in den Worten Jesu kein Problem findet, vielmehr von ihnen allgemein ausjagt, daß sich in ihnen der Geist Jesu ausdrücke, also offenbar unterschiedslos und gleich unmittelbar. Otto³⁾ scheidet solche Texte aus, die zu viele umständliche Erklärung fordern müßten, z. B. Mt. 9, 49. Schian⁴⁾ warnt vor Stellen, „aus denen,

¹⁾ Prakt. Theol., S. 809.

²⁾ Reinhold B., Das evang. Kirchenjahr, Breslau 1853, S. 89 f.

³⁾ Wilh. O., Denkschr. des ev. theol. Semin. in Herborn, 1832 u. 1834: Die Lehre von der Behandlg. biblischer Lehrtexte in Predigten, II, S. 16 f.

⁴⁾ Die Predigt, Göttingen 1906, S. 91.

wenn überhaupt, nur mit der allergrößten Mühe und Not, mit tausend Vermittlungen und Windungen, ein religiöser Gedanke zu gewinnen ist“, oder „bei denen es eine wahre Knodearbeit kostet, für eine Gemeinde auch nur halbwegs einen religiösen Gedanken herauszubringen“.

Von hier wäre es jedesmal nur ein kleiner Schritt zu der Untersuchung, ob nicht auch solche Worte, die zwar als Lehrworte Jesu die höchste Autorität besitzen, aber doch wegen ihrer paradoxen Schärfe eine besondere Schwierigkeit machen, lieber zu vermeiden sind.

Der Ort zur Behandlung der zweiten Frage wäre der Abschnitt: Textauserschöpfung. Otto ¹⁾ empfiehlt, nicht nur den Hauptgedanken des Textes in der Predigt als deren Hauptgedanken erscheinen zu lassen, sondern auch das im Texte mitenthaltene Material zur Beleuchtung zu verwenden, ferner auch die Form der Darstellung (Bild!) mit herein-zuziehen. Dabei nennt Otto ²⁾ unter den „Bildworten“ auch solche, die Andere paradox nennen: Mt. 16, 25 (Leben erhalten und verlieren) bezeichnet er als Antithese, Mt. 5, 29 f. (Auge ausreißen) als Synekdoche, Lk. 9, 60 (Tote begraben) als Metapher. Warum aber hat bei diesen Worten das gewählte Bild die zuerst anstößige, erschreckende Wirkung, bei anderen nicht? So hätte diese homiletische Monographie, von den unverfänglichen Bildern zu den erschreckenden fortschreitend, zu unserem Gegenstande gelangen können. Andererseits wird auch der Standpunkt verfochten, daß der Text keineswegs ausgeschöpft werden müsse, sondern unter Umständen (wenn nämlich der Hauptgedanke der Predigt vor der Textwahl da war!) die Verwertung nur eines Nebengedankens des Textes erlaubt sei. So Erdmann, Brede, Niebergall, Schian ³⁾. Letzterer rät dazu, solche Gedanken auszuscheiden, welche die Gedankeneinheit der Perikope stören, ferner das Zeitgeschichtliche, das nur geschichtlichen Wert hat ⁴⁾. Ist nicht auch die paradoxe Form eines Wortes störend oder nur zeitgeschichtlich verständlich? Krauß ⁵⁾ und Vinet ⁶⁾ sprechen wohl von der Zulässigkeit von Paradoxien, aber nur von eigenen Paradoxien des Predigers, nicht von den im Texte vorgefundenen.

Zur Behandlung der Hauptfrage nun, in welcher Weise die Paradoxie in dem gewählten Texte zu verwerten sei, ist der Ort der der

¹⁾ a. a. D. I, S. 16 ff.

²⁾ a. a. D. II, S. 33 ff.

³⁾ Zusammengestellt bei Clemen, Pred. u. bibl. Text, Gießen 1906.

⁴⁾ a. a. D. S. 135 ff., 143 ff.

⁵⁾ Prakt. Theol. 1890, S. 303.

⁶⁾ Homilétique 1853, S. 359, 552.

Textbehandlung überhaupt. Otto¹⁾ geht wiederum nahe vorbei. In Hand von Eph. 5, 16 erklärt er: „Bei denjenigen Texten, deren Aussprüche leicht gedeutet werden können, kann dieser Umstand zu einer Behandlung benutzt werden, bei welcher man zuerst die irrigen Ansichten beseitigt und sodann den eigentlichen Sinn des Textes . . . darstellt.“ Also eine Zweiteilung der Predigt, die direkt aus der besonderen Beschaffenheit des Textes hervorgeht!

So finde ich nur zwei Homiletiker, die ausdrücklich die Behandlung paradoxer Jesusworte in ihre Belehrung einschließen. Unter diesen kann Wurster²⁾ uns nicht viel helfen, denn er faßt Paradoxie sehr allgemein als Schärfe, unerhörte Größe und Einseitigkeit. Damit vermischt er einigermaßen die Grenze zwischen den bloß ernst, strengen, großen Worten und den eigentlichen Paradoxien Jesu, gibt also für die besondere rednerische Behandlung der letzteren eigentlich keine bestimmte Regel, vor allem keine Antwort auf die wichtige Frage: wie ist das der schroffen Forderung Jesu bei uns naturgemäß Entgegenstehende (die Doga) zu behandeln? statt dessen nur ein allgemeines Schema³⁾: „Übernimm das Größte und Schwerste in der Nachfolge Jesu, weil er dir das Höchste in Gottes Namen bringt!“ Ebenso allgemein schreibt er vor, daß die Paradoxie weder stillschweigend umgangen noch abgeschwächt werde⁴⁾. So soll Mt. 5, 4 das Leid nicht als „Leid um die Sünden“ gedeutet werden, sondern unabgeschwächt in der verblüffenden Allgemeinheit stehen bleiben. Man soll nicht den buchstäblichen Sinn abstreiten, dagegen nimmt Wurster „extreme Fälle“ an, „in denen gerade eine buchstäbliche Erfüllung von Worten wie Mt. 5, 39—42 und Mt. 14, 26 im Sinne Jesu notwendig werden kann“. Die Worte sollen den Gegenwartsschriften „zu schaffen machen“, ihnen „ins Gewissen gestoßen werden“. Anders als Otto warnt Wurster⁵⁾ vor der von jenem empfohlenen Zweiteilung: erster Teil negativ, zweiter positiv. Hier müßte die Ausnahme stehen, daß dann, wenn die Negation doch nicht ganz Negation ist — in dem Bewußtsein des Hörers nämlich —, sondern eine noch zu überwindende Position, die anfängliche Zustimmung zu dieser Position und deren zuerst überraschende, dann überzeugende Widerlegung durchaus zweckgemäß, wirkungsvoll, weil an Tatsächliches anknüpfend und den Zuhörer zum Mitgehen nötigend, ferner oft auch textgemäß im Sinne

¹⁾ a. a. O. I, S. 21 f.

²⁾ Text u. Predigt, Stuttgart 1921.

³⁾ S. 40.

⁴⁾ S. 38.

⁵⁾ S. 18.

der möglichsten Deckung von Text und Predigt ist, nämlich eben bei den paradoxen Worten.

Mehr bietet Gaupp¹⁾. Die Paradoxien Jesu, die er ähnlich wie Bugge²⁾ charakterisiert, geben „das Allgemeine ohne weiteres in der konkretesten Anwendung . . . , führen sogleich einen bestimmten Fall vor Augen . . . und scheinen hiermit das Einzelne generalisieren zu wollen. Diese Absicht jedoch liegt ganz fern, und wer hier einer kraß buchstäblichen Auffassung folgte, würde in die schwersten Mißverständnisse geraten“. (Vgl. damit Wurster, der Gegenjaß ist nur scheinbar!) Der Prediger also „muß die allgemeine Regel, die den Sprüchen zugrunde liegt, aus ihrer spezialisierenden Fassung glücklich herauszulösen wissen und sie mit möglichster Bestimmtheit und Vollständigkeit feststellen, hierbei aber den abstrakten Gedanken so entwickeln, daß, wo möglich, kein Moment darin auftrete, welches nicht im vorliegenden Spruche seinen Belag fände³⁾“. Gaupp gibt gute Beispiele der Behandlung von Mt. 5, 42, Mt. 5, 38 f. Mt. 18, 8 f. (Hand abhauen). Bei letzterem Beispiele (S. 278) kommt er deutlich zu derselben Topik, die wir fanden: Doga, Paradoxon, Auflösung. „Die Ausführung des ersten Teils beginnt mit einer Konzeßion.“ Von den Bildungs- und Förderungsmitteln, die die Welt zu bieten hat. Also die Doga. Dann die Paradoxie: „Und es könnte Pflicht werden, hier eine Eiusagung zu üben, die so große Opfer auflegte? Gewiß! wenn die Regel: abhauen, was uns ärgern will! ihre Geltung hat.“ Auflösung: I. vom Schaden der Seele, II. vom Gewinn der Seele, der allen Verlust am Ende überwiegt.

Ist dies nun die Lösung unseres Problems? Paßt sie auf alle Worte Jesu, die als paradox zu erkennen sind? Ist die Charakterisierung der Paradoxie selbst weit genug gefaßt? Könnte nicht z. B. das Wort vom Sorgen (Mt. 6, 25) als Paradoxon gerechnet werden, obgleich hier doch wohl keine Spezialisierung einer allgemeinen Forderung, sondern dieses Allgemeine selber vorliegt? Sind überhaupt bei der vielfältigen Art der Paradoxien Jesu nicht auch vielfältige Wege der Behandlung möglich und darum eine eingehendere Untersuchung nötig?

Hier gehen wir am besten dazu über, die Predigtliteratur selbst zu durchforschen, um aus einer großen Zahl von Beispielen die Regeln zur homiletischen Behandlung paradoxer Jesuſworte zu finden.

¹⁾ Prakt. Theol. II: Homiletik, Berlin 1852, I, S. 262 ff.

²⁾ S. o. § 3.

³⁾ S. 265.

Vierter Teil.

Beispiele aus der Predigtliteratur.

§ 16. Vorbemerkungen.

Der Überblick kann natürlich nicht erschöpfend sein. Erstens sind nicht alle Texte durch Beispiele von homiletischer Verwertung belegt. Für manche Worte Jesu der besprochenen Art ist überhaupt kaum eine sie behandelnde Predigt zu finden, oder ich fand nur solche, die für diese homiletische Untersuchung keinen Ertrag liefern; ich ließ dann nur deswegen diese Texte, mochten sie auch unzweifelhafte Paradoxa enthalten, außer acht. Für andere Worte fanden sich Predigten höchstens bei solchen Predigern, die sich der Perikopenordnung nicht unterwerfen; denn diese alte Ordnung schafft nicht nur den einen Mißstand, daß manches Bibelwort der homiletischen Berücksichtigung entzogen wird, sondern noch den andern, daß die Perikope in der Regel nicht den Vers, der die Paradoxie enthält, allein als Text vorschreibt, sondern eine ganze Versreihe, in der oft dieser eine Vers nicht die von uns hervorgezogene Bedeutung erhält¹⁾. Am wenigsten ergiebig war der Befund für die Worte aus dem vierten Evangelium; was schon für manche Worte aus den Synoptikern gilt, gilt hier noch mehr, nämlich daß sie nicht leicht von ihrer paradoxen Seite aus angefaßt werden, weil der positive Inhalt das Interesse des Predigers sofort und so stark anzieht, daß die Rücksicht auf etwa verletzte Doga meistens zu kurz kommt.

Wie sich aus § 7 ergab, bleibt der paradoxe Charakter manches Jesuswortes fraglich. Sollte ich deswegen auf die Heranziehung von Predigten über solche Texte verzichten? Ich betone, daß diese Untersuchung nicht exegetisch, sondern praktisch-theologisch ist; sie will Gesichtspunkte für die homiletische Behandlung paradoxer Worte ermitteln; dazu aber genügt es, wenn Predigten vorhanden sind, denen die Auffassung des Jesuswortes als eines Paradoxons zugrunde liegt und die durch die Behandlung dieses so verstandenen Wortes unsere Sache fördern.

Zweitens kann die Übersicht auch betreffs der Prediger nicht vollständig sein. Nur ein Abschnitt aus der Geschichte der Predigt ist gewählt. Ich beschränke mich auf die deutschsprachige evangelische Predigt der letzten 100—150 Jahre, weil in dieser Zeit die dog-

¹⁾ S. o. § 15, S. 27.

matisch ungebundene, rein exegetische Stellungnahme zum Texte am ehesten möglich ist. Finden wir auch für diese Zeit noch Beispiele genug, wo dogmatische Voreingenommenheit dem Prediger die Augen verbindet gegenüber der Eigenart des Textes, so können wir daraus schließen, daß dies in früherer, noch mehr systematisch und noch weniger exegetisch denkender Zeit die Regel gewesen sein wird.

Eine weitere Einseitigkeit, die in Kauf zu nehmen ist, ergibt sich daraus, daß die vorhandenen Predigtsammlungen fast durchweg von Predigern stammen, die ein geistig hochstehendes, städtisches, vielfach sogar akademisches Publikum hatten. Der Reiz, den gerade die eigenartige Schwierigkeit der in Frage stehenden Texte ausübt, wirkt zudem auf akademische Redner natürlich am stärksten, so daß schon deswegen hier die Ausbeute die größte sein mußte¹⁾.

Unter diesen Predigern der neueren Zeit wird wiederum mancher bekannte Name vermißt werden. Es konnten ja naturgemäß nur diejenigen Prediger herangezogen werden, deren Predigtweise vorwiegend die textgemäße, schrifsterklärende ist im Gegensatz zu der mehr dogmatischen oder praktischen; so mußten Schleiermacher und Steinmeyer mehr beitragen als etwa solche Prediger, denen jeder Text Anlaß zu der im Grunde immer gleichen Heranbringung der Rechtfertigungslehre gibt, oder für die der Text nur Ausgangspunkt oder Motto ist.

A. Worte über das Gottesreich, sein Kommen und die Bedingungen des Eintritts.

§ 17. Das innerliche Anbrechen des Reiches Gottes.

St. 17, 20 f.

Schleiermacher, VII, 302. Arndt, Gl., V, 75. Rothe, Pr., III, 7.

Wenn wir für die unstrittene Stelle die gebräuchlichste Auslegung, die zwar unrichtig sein dürfte, aber schon durch Luthers Übersetzung dem Prediger nahe gelegt wird, annehmen, so finden wir in ihr einen Ausspruch gegen die damalige Vorstellung von dem plötzlichen, äußerlich sichtbaren Anbrechen des Gottesreiches. Insofern eine historische Paradoxie. Es kann aber hinzu genommen werden, daß auch heute noch in gewissen Kreisen die alte Vorstellung ungeschwächt weiterlebt.

Nach Schleiermacher ist das Reich Gottes „eine Zeit, wo ein gottseliges, rechtschaffenes Wesen überall herrscht, wo ein weises, edles

¹⁾ s. o. § 12 Ende.

Wohlvollen die Herzen der Menschen erfüllt, wo eine bessere menschliche Glückseligkeit unter ihnen zu finden ist als jetzt.“ Diese Hoffnung hängt nicht von äußerlichen Begebenheiten, sondern von einer inneren Verbesserung der Menschen ab. Diese Meinung Jesu wird der damaligen wie jener heutigen Doxa entgegengesetzt, aber ohne Schroffheit, insofern nicht als Paradoxie, sondern nur als sachlicher Gegensatz. Außerdem wird diesem Gegensatz die Empfindung von seiner Wichtigkeit, damit von der paradoxen Unnatürlichkeit der Meinung Jesu dadurch gleichmälert, daß die Doxa: „bessere äußere Verhältnisse machen auch edlere Menschen“, nicht durch die wohl möglichen guten Begründungen gestärkt, sondern sofort widerlegt wird: die äußeren Verhältnisse können höchstens im guten Falle mithelfen, im schlimmen Falle nicht hindern, wenn nur die innere Besserung kommt. So wird einer Herausarbeitung der Paradoxie der Boden entzogen, weil der Widerspruch nicht recht greifbar wird.

Ebenso wird Arndt ziemlich leicht sowohl mit den bekannten Vorstellungen der Pharisäer fertig wie mit der heutigen, daß das Gottesreich komme als der christliche Staat oder als sichtbare Kirche: der Satz, daß es im Innern komme, wird ohne wirklichen Kampf gewonnen. Vollends wird die Meinung, das Kommen des Reiches Gottes sei mit dem Einzuge eines weltlichen Königs zu vergleichen, erledigt durch Verächtlichmachung: „so in die Augen fallend und Lärm machend“ kommt es nicht. Es wird ersichtlich, wie schon die Wahl der Worte für die von Jesus bekämpfte Doxa die paradoxe Wirkung seines Ausspruches untergräbt. Bezeichnend ist aber, wie Arndt durch das Bestreben, die Selbstverständlichkeit des Schriftwortes unter allen Umständen zu retten, in eine neue Schwierigkeit versetzt wird, weil auf der andern Seite die reine Lehre der Kirche nicht Schaden leiden darf. Denn ein Widerspruch gegen die vorangegangenen Ausführungen und gegen den Text ist es doch, wenn Arndt am Schlusse erklärt, daß, wenn der Sohn Gottes seinen stillen Gang durch die Welt beendet hat, die Vollendung doch äußerlich, mit großartigen Gebärden und plötzlich kommen werde. Also eine Versöhnung von Doxa und Jesuwort dadurch, daß die Vorstellungen beider bejaht, aber in zeitliches Nacheinander gebracht werden.

Dies Letztere auch bei Rothe. Im übrigen widerlegt er die Meinung, daß das übersinnlich aufgefaßte Reich als Gemeinschaft vieler, die inwendig neu geboren sind, in großen äußerlichen Ereignissen, als bloße Gottestat, über uns komme, ebenfalls ziemlich leicht, nämlich durch die Bemerkung, das müßige Zuschauen würde unsfromm sein und Enttäuschungen zur Folge haben.

Aus diesen Behandlungen geht hervor, daß heute das Wort wohl noch als bestreitbar, aber nicht mehr als eigentlich paradox empfunden wird. Es fehlt die Wirkung der *παρὰ φύσιν*.

§ 18. Die Wiedergeburt.

Joh. 3, 3.

Arndt, *Gl.*, IV, 67. Beck, III, 20; VI, 355. Schleierm., I, 478. Basserme., 51. Schwarz, IV, 277. Steinm., Pr., II, 463. Benz, *UB.*, 233. Richter, 16. Rothe, E., II, 145. (Dazu über Mt. 10, 13—16: Schleierm., VI, 63.)

Das Wort ist paradox, wenn erstens die Voraussetzung zutrifft, daß der Zuhörer der Meinung ist, das Reich Gottes werde ohne eine übernatürliche Wendung im inneren Leben des Menschen erreicht, zweitens gegenüber dieser Meinung die schroffe Form des herausfordernden Gegenjages vorliegt. Daß die letztere Bedingung erfüllt ist, zeigt der Text selbst mit der in Vers 4 ausgesprochenen verständnislosen Verwunderung des Hörers.

Arndt nimmt zunächst einen Anlauf zur Herausarbeitung der historischen Paradoxie, indem er an Stelle der sonst gewohnten Herabsetzung der pharisäischen Anschauungen den Nikodemus als angesehen, gelehrt, rechtschaffen und gläubig, sogar offenbarungsgläubig, schildert; nur zieht er nicht die klare Folgerung daraus, daß Nikodemus demnach sich wohl als reif zum Gottesreiche ansehen durfte. Das Jesuwort: trotz alledem muß er wiedergeboren werden, hat darum nicht die kräftige Spitze, die es haben könnte, wenn die natürliche Doxa bis zum äußersten durchgeführt wäre. Auch die überzeitliche Paradoxie wäre klarer, wenn die tatsächlich angeführten Meinungen, die Forderung Jesu sei 1. töricht, 2. unnötig, 3. unmöglich, vor der ausführlichen Widerlegung ebenso ausführlich begründet wären. Es scheint aber hier wie oft, als fürchte sich der Prediger vor der eigenen Beweisführung zugunsten einer entgegengesetzten Position! Da sich mithin der Predighörer die Einwände kaum zu eigen macht, werden sie nicht zu einem genügenden Gegengewicht gegen die Forderung Jesu, um diese paradox wirken zu lassen und ihr erst nach der Bekämpfung des ernststen Gegners doppelte Überzeugungskraft zu verleihen.

Ebenso fehlt bei Beck das Gegengewicht. Die etwaige Meinung, ernstes Streben könne ohne innere Katastrophe zum Reiche Gottes führen, wird, noch ehe ausgesprochen, abgewiesen: „Laugen in jene Welt die alten rebellischen Menschen hinein? Menschen, deren Fleisch immer im Streit liegt mit dem Geist Gottes?“ Die Menschen sind durch die natürliche Geburt sinnlich, so springt von selbst heraus die Folgerung der

Notwendigkeit einer anderen Geburt, die ein übersinnliches Wesen, die neue Seele in ihnen hervorbringt, ebenso der Notwendigkeit der erneuernden Tat von oben.

Soweit ist deutlich, daß der Pietismus das Wort nicht mehr als paradox zu empfinden vermag.

Ganz anders Schleiermacher. Im Gegensatz zu der von der orthodoxen Gedankenwelt ausgehenden Art Beck's und Arndt's wird hier nicht die grundverderbte Sinnlichkeit der menschlichen Natur in möglichst ungünstiger Beurteilung der Geistgeburt entgegengesetzt, sondern die größte Erhöhung und Reinigung des sinnlichen Lebens angenommen, aber dieser Darstellung (die der Doxa eines Teiles der Zuhörer entsprechen könnte) die des geistigen Lebens im Reiche Gottes vorangeschickt und dann die Unmöglichkeit eines Übergangs versucht, damit die Notwendigkeit der neuen Geburt bewiesen, auch deren Möglichkeit durch das tatsächliche Erleben erhärtet. Diese Behandlung des Wortes ist trotz der relativen Anerkennung der Doxa noch nicht eigentlich die eines Paradoxons, sonst hätte Schleierm. wohl diese Doxa zuerst wirken lassen, dann erst ihre Unzulänglichkeit ausgesprochen und zuletzt bewiesen durch die Höherstellung des übersinnlichen Lebens. Aber dies alles ist erst ein Teil der groß angelegten Predigt. Für Beck wäre schon alles getan, nicht so für den scharfen, gründlichen Dialektiker Schleiermacher, der auch nach dieser Beweisführung zu Gunsten des Jesuwortes doch noch Schwierigkeiten entdeckt, Einwände des damaligen und des heutigen Zuhörers vorbringt, damit erst die Doxa (als Einwand!) und ihr gegenüber jetzt erst die Paradoxie in ganzer Härte herausstellt. Den Einwand des Nikodemus (historische Paradoxie) soll man nicht zu töricht nehmen; er kannte wohl eine Wiedergeburt: vom Heiden zum Juden, aber das war nur eine Wiedergeburt von Fleisch zu Fleisch; daß er auch als Israelit neu geboren werden sollte, und zwar aus dem Geist, nachdem er so lange Fleisch gewesen, das begriff er nicht. Darauf die heutigen Einwände, ebenfalls völlig ernst genommen und wohl begründet: der Entwicklungsstandpunkt, gestützt durch den Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, wenn er nur einzelne Menschen zu einem wunderbaren Eingriff in ihr Leben auserkieset; außerdem Hinweis auf mögliche Anfechtungen als Folge der Lehre des Textes: die innere Not so Vieler im Ringen nach einem erkennbaren Augenblicke, der die beiden Hälften des Lebens scheide; darum müsse man sich auf die einstige, historische Geltung des Wortes beschränken. So ist durch diese aus der Tiefe geholten Gegengründe, trotz Vornahme des Wahrheitsbeweises für das Wort die Spannung erweckt, und der

dritte Teil, der die Widerlegung zu bringen hat, erfordert noch harte Arbeit. Er wiederholt keineswegs den ersten Teil; das Neue ist die Einräumung eines tatsächlich möglichen, aber nur vorübergehenden Ergriffenwordenseins vom Guten, während ein beständiges Einwohnen des Geistes Gottes nur durch gänzliche Umwandlung möglich sei. Was die weiteren Einwände betrifft, so wird der Vorwurf, innere Nöte und Anfechtungen auszulösen, gegen jede Lehre des Christentums erhoben und kann uns in unserm Glauben und unserm Gefühl nicht irre machen; der Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott aber bedeutet ein unvernünftiges Rechnen mit dem Schöpfer, der doch auch sonst seine Gaben verschieden verteilt. So braucht auch nicht jeder zu wissen, wann ihm dieses Wunder widerfahren sei (B. 8!). Auch der Anfang des körperlichen Lebens ist ja ins Geheimnis gehüllt. Auch diejenigen, die den Anfang des neuen geistigen Lebens wirklich belauscht haben wollen, irren sich; das Bewußtsein kommt erst später, und an ihm lassen wir uns genügen.

Der Verlauf dieser Predigt ist so ausführlich gegeben, um schon hier darauf zu deuten, wie die Durchsehung des Schriftwortes nicht bei leichter Behandlung der entgegenstehenden Doxa die größte überzeugende Kraft gewinnt, sondern nur dann, wenn die Doxa möglichst ernsthaft genommen, in jedem Punkte gründlichster Berücksichtigung für wert gehalten wird und der Kampf der schwerste ist.

Hierher gestellt sei auch, wie Schleiermacher das verwandte Wort Mt. 10, 15 behandelt, „ein sehr ernstes Wort und nicht ohne mancherlei Bedenken“. Damit stellt er, wenn auch nicht gerade eine Paradoxie, so doch eine gewisse Härte des Wortes fest. Die Bedenken sind folgende: die Kinder konnten das Reich Gottes nur erst von ihren Eltern empfangen; ferner: das Kind kann nicht Buße tun, das Reich Gottes wird aber nur erungen in innerem Kampfe. Die Auflösung wird gewonnen zunächst durch Ablehnung des buchstäblichen Verständnisses (also formelle Paradoxie), dann durch Erklärung des Bildes: wie das Kind für den Augenblick lebt und die dargebotene Gabe mit Unbefangenheit und Freudigkeit annimmt, so soll der Mensch sich nicht bedenklich machen lassen durch die Vergangenheit (Schuld!) und die Zukunft bei der Annahme des Reiches Gottes.

Auch Basser mann führt ernste Einwände an: den des Nikodemus vom Standpunkte des einfachen, natürlichen Denkens, den des modernen Menschen vom Entwicklungsgedanken aus, der keine Katastrophen, sondern nur Übergänge kennt, und bietet uns ein Beispiel des Verzichts auf

Auflösung der Paradoxie. Er läßt Jesus auf das Unfaßbare der geistigen Vorgänge hinweisen, lehnt auch die Notwendigkeit der plötzlichen Wiedergeburt ab, stellt fest, daß Jesus uns vor das größte Geheimnis alles religiösen Lebens und damit in den Mittelpunkt des Christentums führt, erklärt aber zuletzt, daß der Widerspruch des menschlichen Verstandes (der aber hier nicht leichtthin als verfinstert bezeichnet wird) gegen dieses tiefste Geheimnis aller Religion bestehen bleibt und nicht gehoben werden kann.

Schwarz stellt nach der historischen eine heute empfundene Paradoxie fest: das Unbedingte der Forderung. Die Meinung, die daran Anstoß findet, ist die, daß die extreme Forderung nur für eine besondere Zeit (Urchristentum) gelte oder für besondere Menschen (scharfe Naturen wie Paulus, Luther), die Verallgemeinerung sei darum unrechtmäßig und werde nur vom Pietismus behauptet. Der Anstoß geht also davon aus, daß Jesus hier auf diesem pietistischen Boden zu stehen scheint! Auflösung: der Anstoß betrifft eigentlich nur die von dieser Richtung, nicht aber von Jesus betonte Plötzlichkeit der Neugeburt, nicht diese selbst, die vielmehr in ihrer Notwendigkeit feststeht, ohne daß doch der Vorgang dabei das Geheimnisvolle, das Natürliche und das Individuelle einbüßt. Also Auflösung der Paradoxie durch Behebung eines Mißverständnisses. — Ob nicht der Prediger hier eine sachliche Paradoxie für eine bloß formelle angesehen hat?

Steinmeyer findet die für uns geltende Paradoxie darin, daß hier nicht wie sonst (etwa Mt. 5, 48) schon der gute Wille, das richtungnehmende Streben ein Erfolg ist, sondern nur das Entweder — Oder gilt, alles oder nichts. Nun entdeckt der scharfsinnige Textauschöpfer aber noch eine zweite Paradoxie, die wohl jedem Anderen entgangen ist, nämlich in dem Ausdruck „sehen“ am Ende des Verses: daß sogar zum bloßen Sehen, also Erkennen des Reiches Gottes auf Erden die schwere Bedingung der gänzlichen Neugeburt zu erfüllen sei. Die Auflösung dieser zweiten Paradoxie besteht in dem Nachweis, daß zu diesem Erkennen der Reime des Himmelreiches auf Erden ein besonderer Sinn nötig sei, der nur durch Wiedergeburt zu erlangen, aber — hier wird nun auch die erste Paradoxie aufgelöst — auch wirklich zu erlangen sei, da nur die Offenheit für Gottes Geistesgabe nötig sei, damit dieser das übrige wirke.

Benz möchte im Interesse der Wirkungskraft der Paradoxie voraussetzen können, daß das Wort als ein noch gänzlich unbekanntes die Zuhörer unvorbereitet trafe (vgl. § 7!). Dann wäre es für den, der Jesu

fern steht, „im höchsten Grade befremdlich und anstößig“. Damit steht die historische Paradoxie außer Zweifel. Aber auch die heutige Gemeinde Jesu findet eine Paradoxie, wenn auch nicht gegen ihre Meinung, sondern gegen ihre Übung. Denn man weiß von der Forderung wohl und ahnt ihre Unbedingtheit, aber sperrt sich andrerseits gegen diese und sucht das Heil eben doch auf anderen, vergeblichen Wegen; die Zumutung, mit der Neugeburt Ernst zu machen, wird gerne als pietistisch abgewiesen. Um diese Paradoxie gegen die Praxis aufzulösen, muß auch das Ziel der Predigt praktisch sein. Die Neugeburt ist zwar Tat Gottes, aber der Mensch muß dazu bereit und entschlossen sein. „Wenn wir nicht wollen, dann will Gott auch nicht“. Wir müssen heraus wollen — je nach persönlicher Verstrickung — aus dem Alkohol, Mammon, Genußleben usw.

Richter führt von der Echnjucht der Menschheit nach Besserung auf die Notwendigkeit der eigenen inneren Erneuerung um des Reiches Gottes willen und beantwortet die Nikodemus-Frage nach der Möglichkeit solcher Verwandlung mit dem Hinweis auf den Geist, dessen Wirkung unsfaßbar ist und doch erlebt wird. Bei Richter stellt sich nun aber das heilige Geisteswerk als das dar, was ernste Menschen an sich selbst erarbeiten. Also ein hochwertiger aber natürlicher Vorgang. Von irgend welcher andern Vorstellung kaum eine Spur, also keine Gegenfäzlichkeit; die Gedankenwelt der Predigten Richters ist von vorneherein so hochgespannt, daß das Gewaltigste keiner Verwunderung mehr begegnet, alles erscheint auf der gleichen Ebene einer übernatürlichen Natürlichkeit.

Nothe findet eine Gleichung: heute wie damals die Auffassung des Wesens des Christentums als bloßer Lehre, als des Begreifbaren, hauptsächlich Apologetik, wogegen demselben Standpunkte die religiöse Erfahrung, Wiedergeburt u. dgl. als Schwärmerei, Mystizismus erscheint. Leider setzt Nothe diese Doxa vorschnell herunter: ihre Triebfeder ist die Ehre bei den Menschen, vor denen man aufgeklärt scheinen möchte. Die Auflösung, auf solcher Geringschätzung der gegenteiligen Doxa beruhend, ist trotzdem höchst beachtenswert in ihrer einfachen Größe: Wir müssen, wie Jesus, einfach sagen: trotzdem nicht Lehre, nur Wiedergeburt! „Das stößt die Leute freilich vor den Kopf.“ Aber nur nicht auf Disputieren einlassen, nur anschaulich den Zustand des natürlichen Menschen darlegen, wie Jesus den Vorgang nicht beweist, sondern nur als erfahrbar behauptet. Also: das Wort Jesu nicht gegen eigene und fremde Einwände dialektisch verteidigen, sondern nur das

in ihm liegende Große darstellen und den Hörer vor die eigene Wahl stellen, die bei eindringlicher Vorarbeit nicht fehlschlagen kann — das ist hier der Weg zur Behandlung des paradoxen Wortes, der gerade auch bei weiter gehender Versteifung des Widerspruches, als es hier geschah, empfehlenswert ist.

§ 19. Die erste Seligpreisung.

Mt. 5, 3; Mt. 6, 20 f.

Menken, 122. Arndt, WP., I, 1. Bedf., III, 7. Vigius, IV, 336. Schlatter, 52. Kaiser, I. Stodmeyer. Schwarz, IV, 153. E. Frommel, I, 234. Haering. Rothe, E., II, 151.

Wer kommt in das Gottesreich? Jesu Antwort heißt: die, an die ihr nicht denkt! Besser als die hierher gehörenden Gleichnisse (königl. Hochzeit, Weingärtner) eignen sich zur Ausdehnung dieser Paradoxie auch auf heutige Meinung und Praxis die Seligpreisungen.

Bourdalone¹⁾: „Les béatitudes de Jésus-Christ en apparence si paradoxes et si incroyables, authentiquement et sensiblement vérifiées.“

Baumgarten²⁾: „Eine große Paradoxie liegt darin und ist das Wesentliche: Glückliche die Unglücklichen: denn ihrer warten die Wonnen des Himmelreichs.“

Für uns kommen am ehesten die erste, dritte und achte Seligpreisung in Betracht.

Keine der mir vorliegenden Predigten zu Mt. 5, 3 geht von dem Versuche einer historischen Erklärung aus, daß mit den *πτοχοὶ τῷ πνεύματι* der Amhaarez gemeint sein könnte, um von da aus die Verbindungslinie zu heutigen Verhältnissen zu ziehen.

Menken: „Diese und die zweite und dritte Seligpreisung sind paradoxe³⁾ Sätze, d. h. solche, die beim ersten Blick verkehrt und unwahr scheinen und doch durchaus richtig und wahr sind.“ Was sich dagegen sträubt, also die Doga, wird als „Vernunft“ und „Natur“ bezeichnet, mit deutlicher und in der Einleitung ausgesprochener Spitze gegen die Aufklärung; das Christentum setzt die Sittlichkeit der Aufklärung nur voraus und fordert eine höhere Sittlichkeit als die natürliche. Demnach muß diese Sittlichkeit nun erklärt werden, wodurch die Paradoxie ihre Auflösung finden wird. Heißt „arm sein“ das, was man bedarf, nicht selbst haben, sondern bei einem Andern suchen müssen, so ist „geistlich

¹⁾ Avent, *Réc. des saints*, 28.

²⁾ Vergpr., 1921, S. 22, vgl. Joh. Weiß, *Kommentar* S. 258 f.

³⁾ Menken und Hadorf sind die einzigen, die das Wort „paradox“ gebrauchen.

arm“ ein Mensch, der für seine Seele nicht das Nötige hat und es erbitten muß. Wie schlecht mit dieser Erklärung dem Texte beizukommen ist, erhellt sofort. Menken muß um der reinen Lehre willen erklären, daß alle Menschen geistlich arm sind, er kann also der Verheißung Jesu, insofern sie eine Bevorzugung einer bestimmten Menschengruppe bedeutet, nicht gerecht werden. Nahe läge der Ausweg, die Verheißung auf diejenigen gehen zu lassen, die ihrer Armut bewußt sind; aber wieder versperrt ihn die Kirchenlehre, die zu der Erklärung nötigt: je weniger einer seine geistige Armut erkennt, desto ärmer ist er. Diesen unbewußt geistig Armen das Himmelreich mehr zuzusprechen, als den bewußt Armen, die doch eher die Empfänglichen sind, diese die Paradoxie Jesu noch überbietende Paradoxie wagt Menken denn doch nicht. Vielmehr deutet er den Verheißungsteil des Verses: solche Empfänglichkeit befähigt zu allererst für das Reich Gottes. Er legt damit in die Seligpreisung den gewiß nicht von Jesus gedachten Gradunterschied ein: selig sind die geistig Armen — bis zu dem Grade, wo die Armut so groß wird, daß sie zum Nichtmehrbewußtsein wird.

Berwandt sind die Arbeiten von Arndt, Beck und Vigius. Die geistliche Armut wird allen Menschen zugeschrieben, dadurch die Paradoxie zerstört; denn der Sinn des Verses ist doch offenbar: selig sind unter der Menge der Menschen nicht, wie ihr denkt, die im Geiste Reichen (die es demnach doch geben muß!), sondern die im Geiste Armen! Arndts Schlußermahnung: „werdet denn geistlich arm, Geliebte, und bleibet geistlich arm!“ ist eine vielleicht unfreiwillige Paradoxie.

Wie die vorigen erblickt Schlatter die Paradoxie nicht in einer verwunderlichen Heraushebung einer Gruppe von Menschen, die selig zu preisen sind, aus der Menge der übrigen, der Unseligen, sondern in der Zuweisung der Gnade an die Menschen überhaupt, trotz ihrer (allgemeinen!) geistlichen Armut vor Gott. Er empfindet aber die Gefahr, daß diese geistige Armut zu einem Lobe umgedeutet wird! Das Suchen, Schwanken und Zweifeln darf durch diese Verheißung nicht zur Selbstgefälligkeit werden, denn dann ist es nicht mehr Gefühl der Armut! Das Reich Gottes macht wohl aus den Armen Reiche, aber sie selbst bleiben doch arm, denn: „auch wenn er mir seinen Reichtum schenkt, es bleibt doch sein Reichtum. Darum bleiben wir bis zum Schluß vor ihm die, die sich an seiner Verheißung für die Armen freuen.“ Die Meinung scheint also die zu sein: die Menschen alle werden selig, aber nicht weil, sondern obwohl sie geistlich arm sind. Wenn nun Schlatter weiter ausführt: Jesus sieht vor sich das Reich Gottes als völliges Gotteswerk, ganze Gnade,

ganze Liebe, diese Vollständigkeit schließt die Armen in sich (also: selig sind auch die Armen!) — so wird damit die Vorstellung der allgemeinen Armut zwar wieder aufgehoben, nicht aber die der allgemeinen Bestimmung zum Himmelreich. Die Paradoxie, daß gerade die geistlich Armen, und nicht die Andern, selig sind, ist und bleibt verdorben.

Kaiser spricht die Paradoxie in dem Thema aus: „Die Armut und das Himmelreich, kann beides beieinander sein?“ Er geht von Lk. aus („arm“ ohne „geistlich“!) und erweist zur Auflösung den tatsächlichen Einklang zwischen Armut und Frömmigkeit an der Geschichte (Mt., Jesus, Urgemeinde, Mönchtum usw.), lebt sich aber dabei in den von ihm selbst am Anfang doch als befremdend bezeichneten Gedanken so hinein, daß der Gegenseite, also dem Ausgangspunkt der Betrachtung, gar zu wenig Recht geschieht: der Kapitalismus unserer Tage „hat kein Glück, sondern viel Verwirrung und Not über uns gebracht.“ So wirkt die Auflösung nicht ganz überzeugend.

Die Bisherigen erklärten das „geistlich“ doppelt: zugleich als das Gebiet der Armut und als das Bewußtwerden des Armseins; Kaiser, der zuletzt doch auch Mt. beizieht, verknüpft beide Deutungen mit einer dritten: „im Geiste“ bezeichnet die höhere Erleuchtung, die zu diesem Bewußtwerden führt.

Stoßmeyer entgeht der Gefahr, die Menschen insgesamt als geistlich arm zu bezeichnen, durch engere Begrenzung des Begriffs: es kommt nicht darauf an, was der Mensch hat, sondern was er verlangt; also von vorneherein die Armut als bewußte. So kann er sagen: „Arme haben wir genug, aber nur wenig geistlich Arme.“ Armut und Reichtum an sich erscheinen auch hier als religiös indifferent, aber die Armen haben den Vorteil, daß ihnen die Empfänglichkeit für die himmlischen Schätze näher liegt. Neben das „geistlich arm sein“ wird hier auch ein „geistlich reich sein“ gestellt, eben das Gegenteil jener Empfänglichkeit. Diejenigen leiblich Armen aber, die nur nach irdischen Gütern verlangen, werden den geistlich Reichen gleichgestellt. Stoßmeyer wehrt wie Frommel (s. u.) eine Wirkung des paradoxen Spruches ab, wodurch dieser mißverstanden und selbst zur heutigen Doxa wird: „es gibt viele Arme, die da meinen, nur weil sie arm sind, darum schon gebühre ihnen das Himmelreich.“

Schwarz stellt (wie Benz zu Joh. 3, 3) von Lk. aus die Paradoxie fest nicht gegenüber unserer eigenen Rede, wohl aber gegenüber der wirklichen Übung. Denn die alte Paradoxie ist in unserer Meinung längst zum Dogma geworden, aber in der Praxis — welcher „Arme“ macht sich dieses „selig“ wirklich zu eigen! Dabei sind die Armen nicht nur

„auch“, sondern sogar vorzugsweise zum Reiche Gottes berufen. Die Erklärung dieses Vorzuges wie bei Stockmeyer. So sind die Armen nicht eine äußerlich erkennbare Klasse, sondern alle von Gott durch das Unglück gereisten Menschen. Es wird auch hier klar, wie die Lesart des Lk. eine Würdigung der Paradoxie leichter macht als der zu dogmatischer Behandlung verführende Zusatz des Mt.

So gelingt es denn am besten Emil Frommel (zu Lk.), ganz klar das überraschende herauszustellen. Bei Jesus werden die Armen nicht gescholten, aber auch nicht bemitleidet, sondern — selig gepriesen! Sie fürchteten, um all ihrer Armut und ihres Elends willen ausgestoßen zu sein vom Himmelreich, aber Jesus erklärt gerade sie als die Anwärter! „Das mag sie so überrascht haben, daß sie kaum ihren Ohren trauten.“ Frommel lehnt die Eintragung des Sinnes bei Mt.: „arm im Geiste“, ab, nennt aber die Lebenslage der Armen günstig für die Empfänglichkeit dem Himmelreich gegenüber als Vorschule für die Armut im Geiste. Das ist also die Auflösung der Paradoxie; dagegen muß auch Frommel davor warnen, die Paradoxie vom Vorzug der Armen vollstümlich abzuschleifen und zur angenehmen Doga zu machen. Demgegenüber entsteht eine neue Paradoxie, die beinahe die älteste Doga erneuert: in mancher heutigen Versammlung würde Jesus die Armen verdammen, viele Reiche könnte er selig preisen!

Haering tritt von Mt. aus denselben Weg, die leibliche und die geistliche Armut in ursächlichen Heilszusammenhang zu bringen. Leider verzichtet er auf die Herausarbeitung der Paradoxie; er weist die spöttische Auslegung des geistlichen Armseins als Geistesarmut, dürftiger Begabung, beschränkten Gesichtskreises sofort ab, anstatt zunächst gegen sie das Wort Jesu mit um so größerer Paradoxie wirken zu lassen, und führt sogleich eine höhere Betrachtung ein: geistliche Armut erscheint ihm als ein hohes Ideal, von Jesus in seiner eigenen Person dargestellt, mithin natürlich in einem anderen als dem bisher gefundenen dogmatischen Sinne: Jesus war geistig arm, weil er nicht selbst reich sein, sondern alles von Gott nehmen wollte; dieses Nehmen und Sichbescheidenlassen ist die Seligkeit, ist das Reich Gottes. Eine Vorstufe dazu aber ist die leibliche Armut; sind auch Armut und Reichtum religiös bedeutungslos, so sind doch die leiblich Armen am ehesten auf dem Wege, geistlich Arme zu werden. Den Reichsbesitz findet Haering nicht in einem Befreitenwerden von der geistlichen Armut, sondern in einer Steigerung dieses Armutsgefühles selber und löst so die Paradoxie am einfachsten auf. Dies letzte ähnlich bei Rothe.

§ 20. Die dritte Seligpreisung.

Mt. 5, 5.

Menken 129. Hoffmann, BP., 1 ff. Arndt, BP., I, 29. Thomajius, 655 ff. Vigius, II, 269. Stodmeyer. Kaiser. Sadorn. Emb., 349. Haering. Richter, 142.

Diese Seligpreisung ist paradox gegenüber dem zeitgenössischen Messiasideal, soweit dessen zelotische Gestalt (Mt. 11, 12) in Frage kommt, heute gegenüber einer Ansicht, deren äußerste Steigerung Niezsche darstellt. Während aber die Paradoxie bei B. 3 nicht nur in der Beziehung der zweiten Vershälfte auf die erste lag, sondern mehr noch in der ersten Vershälfte selbst (selig sind — die Armen!), erscheint sie hier nur in der Verbindung der beiden Hälften. Denn das Glücklichpreisen der Sanftmütigen könnte bei irgend einer andern Begründung ganz natürlich erscheinen, Verwunderung erregt erst die Verheißung, daß das Glück dieser Stillen nicht in ruhigem Frieden, sondern in herrichendem Länderbesitz liegen solle. Bei der Auslegung wird viel davon abhängen, wie sowohl die „Sanftmut“ als auch das Besitzen des „Erdreiches“ erklärt wird.

Menken weist trotz seiner Einleitung (i. zu B. 3, S. 38) keine Paradoxie nach. Interessant ist, daß die dogmatisch gerichteten Ausleger in den Seligpreisungen eine der Heilsordnung einigermaßen entsprechende Stufenfolge finden. So außer Menken und Arndt auch Hoffmann und Thomajius. Menken findet auf der linken Seite absteigende Stufen der Demut, auf der Verheißungsseite aufsteigende Stufen der Seligkeit, und zwar so, daß die Stufen zueinander gehören, zu jeder Seligkeit im Nachsatz eine eigene, nur hierher passende Beschaffenheit im Vordersatz erfordert wird. Nach B. 3 und 4 bringt B. 5 den Fortschritt zum Überwinden und Selbstbeherrschen. Das „Erdreich“ ist nach Ps. 37, 11, verglichen mit II Pt. 3, 13 und I Pt. 1, 3 f. die neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt und alles nach Liebe geht.

Bei Arndt folgt auf das Erkennen des geistlichen Mangels und das Leidtragen darüber als dritte Stufe die Sanftmütigkeit gegen Gott, d. i. der gebrochene Wille, das ausgegebene Widerstreben, die Bereitschaft, die „ganze Heilsordnung“ hinzunehmen. Sanftmut gegen Menschen ist dann natürliche Folge. Was werden diese Sanftmütigen besitzen? Die Erklärung: „die neue Erde“ weist Arndt als gekünstelt ab, dabei ist seine Begründung dieser Abweisung erst recht gekünstelt: die Stufenfolge rechts stellt ein Abwärtssteigen der Verheißungen dar (vom Himmelreich zum Erdreich), weil ja der Mensch, je demütiger er sich selbst erkennt, desto weniger Ansprüche macht an Gott; dabei nehmen aber die Verheißungen innerlich zu an Lieblichkeit, was Arndt folgendermaßen aus-

führt: Das Erdreich wird theils buchstäblich in Besitz genommen, nämlich durch Sanftmut gegen die Menschen, die eine unwiderstehliche Gottesgewalt in sich hat, theils geistlich, nämlich durch Sanftmut gegen Gott; diese Sanftmut besitzt die Güter der Erde, weil sie sie nicht braucht (!), sie besitzt die Ehren der Erde, weil sie sich im Besitz der göttlichen Gnade fühlt, sie besitzt die Freuden und Genüsse der Erde, weil sie ihre Freude an dem Herrn hat. Arndt hat keine Paradoxie festgestellt, aber wie so oft kann das, was er zur Erklärung des Jesuwortes bringt, anderswo zur Auflösung einer wirklich nachgewiesenen Paradoxie dienen.

So lösen auch andere Ausleger die hier vorhandene Paradoxie auf, wie Arndt es hinsichtlich der Sanftmut gegen die Menschen tut; daß aber die Paradoxie hinsichtlich der gegen Gott Sanftmütigen durch Umdeutung des Nachsatzes geschieht, dafür habe ich keinen weiteren Fall gefunden. Man wird dieser Auslegung trotz aller Gesuchtheit eine gewisse Größe nicht absprechen; es ist hier etwas angebahnt, was wir späterhin als Höherführung kennen lernen werden.

Thomasius (zu B. 3—12), der übrigens B. 3 etwa wie Arndt und Menken behandelt, bezieht die Sanftmut gleichfalls auf das Verhalten gegen Gott. Auf die Frage, ob das „Erdreich“ diesseitig oder als die neue Erde zu denken sei, antwortet er: einfach als beides, nämlich zuerst jenes, danach dieses (vgl. den Ausweg Arndts und Rothes zu Lk. 17, 20 f., äußerliches Kommen des Reiches Gottes, S. 32). Ähnlich Stockm. und Kaiser.

Erst Biziüs findet bei einfacher Auslegung die Paradoxie, indem er die Sanftmut als etwas Edles, aber durchaus Natürliches schildert und dem gegenüber die Vermunderung ausspricht über die „höchst sonderbare“ Verheißung, daß die, die so gar kein Wesens machen, die meiste Macht haben werden. Er löst die Paradoxie auf durch den einfachen Hinweis auf die Tatsächlichkeit im Leben (vgl. Arndt zur buchstäblichen Erfüllung), wobei freilich anfangs der paradoxe Gegensatz wie durch Vergessen entkräftet wird, indem der Besitz des Erdreiches herabgemindert wird auf bloßes Sichdurchsetzen (z. B. die Frauen im häuslichen Leben); erst der Schluß nimmt das beiseite Gelassene wieder auf: „Wenn je einer das Erdreich durch viel tausend Menschenseelen hindurch besaß und noch heute besitzt, so ist er's — wodurch? durch seine Sanftmut.“

Manche Ähnlichkeit in der Behandlung des Wortes zeigen die beiden Prediger Stockmeyer und Kaiser. Während letzterer, seiner Vorliebe folgend, zur Feststellung der Paradoxie Luther anführt, spricht Stockmeyer den selbständigen Gedanken aus, daß gerade in der Ver-

kündigung des Erdreichbesitzes die Paradoxie liege: denn das Himmelreich den Sanftmütigen zuzusprechen, würde die „Welt“ keinen Anstoß nehmen. Beide lösen die Paradoxie auf durch den Hinweis darauf, daß das Christentum tatsächlich durch Sanftmut vordrang, so daß Jesus gegen die gelotischen Messiaserwartungen der Zeit recht behalten hat, indem er die Verheißungen des AT (Stoßmeyer: Ps. 37, Kaiser: Sach. 9, 9 und Jes. 53) erneuerte. Der entgegengesetzte Standpunkt, daß nur Rücksichtslosigkeit die Welt gewinne, wird von Kaiser außer acht gelassen, von Stoßmeyer wenigstens angedeutet. Dieser münzt das Wort, wie Vigilius, auch für das Einzelleben des Christen (den „Hausgebrauch“) aus, wobei zuerst das Bedenken, daß der einzelne Christ doch gar nicht die Erdherrschaft als Ideal schätzt (also eine Verstärkung der Paradoxie!), durch die Erwägung überwunden wird, daß er als Teil der Gesamtkristenheit auch nur seinen Teil der Erde als Arbeitsgebiet für das Reich Gottes ansieht und daß „das Erdreich besitzen“ schließlich auch nur als der Besitz eines bescheidenen, sicheren Glückes gedeutet werden dürfe. Auch Kaiser hebt einerseits auf den Sieg der christlichen Sache, nicht der Personen ab, andererseits deutet er für den Einzelnen den Erdreichbesitz mit Hilfe des AT um in stilles Wohlbefinden und Frieden. Wohl nicht für jeden Hörer ist bei alledem der erste Eindruck des Wortes, daß eben doch eine kleine Zahl von als sanftmütig geschilderten Personen die Herrscher der Erde werden sollen, in seiner paradoxen Schwierigkeit ganz beseitigt.

Hadorn sieht die Paradoxie (Gebrauch des Ausdruckes!) in der Zusammenstellung der lockenden Verheißung für Machtgierige mit den — Sanftmütigen und spricht vom Widerspruch der Geschichte und der Natur. Darum scheiden sich an diesem Worte die Geister, den Einen ist es Hohn, den Andern Evangelium. Zur Auflösung dieser klaren Paradoxie führt nun Hadorn weder den dialektischen, noch den dogmatischen, noch den Erfahrungsbeweis, sondern er führt die Betrachtung auf eine ernste Höhe, indem er darauf verzichtet, die Schwierigkeit zu rasch und einfach zu beheben mit der Gefahr, den Hörer doch nicht ganz zu überzeugen, sondern sie bis zu Ende stehen läßt, aber durch Einführung in die trostige Erhabenheit des Gedankens Jesu den Hörer dennoch befriedigt und gewinnt. Er faßt die Paradoxie demnach in vollem Maße als materielle auf. Die Sanftmut wird am Beispiele Jesu, wie er Löwe war und doch Lamm sein wollte, als etwas durchaus Schweres, nicht uns Natürliches, erwiesen, das wir erst durch die Zucht seines Geistes lernen können. Für diese schwere Forderung darum auch eine hohe Verheißung, die gleichfalls nicht auf billige oder auf geistreiche Weise verkleinert werden darf. Die

Paradoxie der Verheißung wird trotzdem zunächst festgehalten und schon in Ps. 37, 11 gefunden. Das erste Beispiel einer Höherführung. Wenn Hadorn zuletzt doch noch den Erfahrungsbeweis aus der Geschichte des Christentums hinzufügt, so bedeutet das kein Herabsinken in bequeme Auflösungsmethoden, sondern eine Probe auf das Gewonnene. Das Ganze krönt ein Blick auf Gegenwart und Zukunft.

Ähnliche Wege geht Haering. Als nächsten Eindruck spricht er aus: „So erleben wir es nicht, das widerspricht dem Augenschein; je mehr wir uns aber in dies Wort vertiefen, desto mehr verstehen wir es in seiner Wahrheit.“ Die nächstliegende Erfahrungslösung (z. B. Bizijs), daß der Sanftmütige tatsächlich oft weiter kommt als der Gewalttätige, wird damit widerlegt, daß auch oft die Sanftmut plötzlich dahinfällt, nicht tief genug, nicht echt ist; als weltliche Lebensregel genommen, ist mithin das Wort nicht stichhaltig, weil doch meistens die Gewalt gewinnt. Darum muß es tiefer verstanden werden: Jesus meint nach seinem eigenen Beispiele die Sanftmut, die klein sein will, damit Gott groß werde. Die Verheißung vom „Erdreich“ wird nach Ps. 37 gedeutet, aber ebenfalls höher geführt: Jesus meint die neue Welt des Gottesreiches. Auf irdische Herrschaft rechnen ist nicht Sanftmut. Also Auflösung der Paradoxie durch Erhebung der Betrachtung in beiden Teilen, Vorder- und Nachsatz.

Ebenso erhebt Richter beide Teile in die Höhe seines Idealismus. Die Sanftmut wird als Eigenschaft gerade ganz großer Menschen dem Machtsstreben der nicht ganz so großen gegenübergestellt. An Stelle des („ironisch benützten“) Ausdrucks „das Erdreich besitzen“ setzt Richter den vergeistigten Inhalt: Herrschaft Gottes im Willen der Menschen, Reich des Geistes. So werden Vorder- und Nachsatz durch gleichmäßige Erhebung zur Übereinstimmung gebracht. Nicht eigentlich eine Höherführung, weil hier die natürliche untere Stufe kaum betreten, die Auseinandersetzung mit dem nächstliegenden Verständnis verschmälert wird, darum wirksam nur für den Hörer, der der überschwänglichkeit des Predigers zu folgen vermag.

§ 21. Die Seligkeit der Verfolgten.

Mt. 5, 10—12.

Arndt, BP., I, 97. Menken 144. Thomasius 655 f. Hoffmann, BP., 1 ff. Kaiser. Rothe, E., II, 165. Stodmeyer. Haering.

Hier liegt die Paradoxie innerhalb des Vordersatzes, der Nachsatz kann schon als Auflösung gefaßt werden. So Arndt, während Menken,

Thomasius und Hoffmann weder in dem Leiden der Christen noch in der Glückseligpreisung der Leidenden etwas Verwunderliches finden.

Kaiser bringt überhaupt keine Auseinandersetzung, nur eine Verherrlichung des Märtyrerleidens in fast katholischem Stil. Das natürliche Streben nach gutem Ruße kommt gar nicht zu Worte, wird ganz nebenbei im zweiten Teil als „Zagen nach der Gunst der Welt“ schon durch diese Wahl des Ausdrucks abgetan.

Rothe löst die Paradoxie (nicht gegen unser Reden vom Leiden, sondern gegen unser Denken und Tun!) ähnlich auf wie die von B. 3: Leiden ist das besondere Befähigungsmittel zur Herrlichkeit. Schließlich findet er aber noch eine scharfe Paradoxie in dem „Seid fröhlich und jauchzet“, das er als „widernatürlich“ bezeichnet. Auflösung: es geht doch, wenn auch nur auf einem Wege: durch die Kraft der Liebe zu dem, der uns vorgelitten hat, ist es möglich, daß wir uns über das Nachleidenddürfen so überschwänglich freuen.

Stoßmeyer stellt die Paradoxie sehr schlicht fest: wir sind bei Leiden nicht fröhlich und getrost. Die Auflösung wird erleichtert durch eine doppelte Begrenzung des Leidens nach dem Texte: 1. nur um Gerechtigkeit und um Christi willen leiden verdient die Seligpreisung, 2. nur „so sie daran lügen“, dürfen wir uns über Schmähungen freuen; ausgeschlossen ist also der Fall eigenen Verschuldens, z. B. durch eigenmächtiges Hervorrufen der Verfolgung, um sich die Verheißung zu verdienen. Da entsteht schon beinahe (vgl. Frommel, i. S. 41) die umgekehrte Paradoxie: gerade die hitzigsten Christus-Fanatiker werden von ihm nicht anerkannt! Eine zweite, nicht nahe liegende Paradoxie stößt noch dem grübelnden Gegebenen, gewiß nicht dem unbefangenen Hörer auf: die Gleichheit des Nachjages in B. 3 und 10: wird den Märtyrern nicht mehr verheißen als den geistlich Armen? Dem Funde entsprechend ist auch die Auflösung erkügelt: Das Himmelreich ist ja das Größte, trotzdem besteht ein Unterschied; beim geistlich Armen nämlich ist der Besitz des Himmelreiches noch nicht endgiltig, denn er ist durch das Läuterungsfeuer der Verfolgung noch nicht hindurchgegangen, erst bei dem um Christi willen Verfolgten ist das Himmelreich endgiltig! In einer Predigt, die einen Zweck verfolgt, wäre diese Auseinandersetzung nicht nötig gewesen; denn 1. kommt der paradoxe Anstoß nicht vom Hörer, sondern wird ihm aufgedrängt, und zwar in kaum überzeugender Weise; 2. ist die Paradoxie nicht von Jesus beabsichtigt, und das Erregen und Beschwichtigen der *παρρησία* führt zu keinem homiletisch wertvollen Ertrag.

In aller Tiefe wird die wirkliche Paradoxie von Haering erfasst. Das Verwunderliche, Auffallende, Seltsame, Herausfordernde, scheinbar Widersinnige wird hier sogar noch mehr als bei den andern Seligpreisungen gefunden. Und nun beginnt ein seltenes, nicht bloß aus dem abwägenden Verstande, sondern aus heiß kämpfender Seele kommendes Hin und Her zwischen Ablehnung und Zustimmung, das den Hörer unbedingt zum Mitgehen zwingt, sozusagen ein stetes Wechseln zwischen Auflösen und Wiederherstellen der Paradoxie. Als Gegengewicht gegen Jesu Wort wird zuerst in die Schale gelegt unser Verlangen nach Glück, Ruhe, Frieden. Dagegen zugunsten des Textes: die Ahnung, daß eben doch wahres Glück nur durch Kampf zu gewinnen sei. Aber wiederum auf der andern Seite der Widerspruch des Gerechtigkeitsgefühls. Dagegen Jesus: die innere Notwendigkeit und höhere Wirklichkeit gerade des Leidens der Gerechten. Neues Bedenken: sind dann nicht die Verfolger selber gerechtfertigt als Gottes Werkzeuge? Verbindender Hinweis auf das gleiche, ebenfalls ungelöste Problem vom Ärgernisbringen Mt. 18, 7. Hier bleibt nun der Anstoß siegreich, die Paradoxie erfährt keine eigentliche Auflösung mehr, und doch erreicht der Prediger sein Ziel, den Zuhörer für das Wort Jesu zu gewinnen, unter Verzicht auf überzeugende Auflösung, dafür durch Höherführen und Mitreißen: das Problem, erklärt er, muß auch ungelöst bleiben, wenn es weiterhin ein Kampf bleiben soll! Wichtiger als das Verstehen ist das Wahr-machen der Verheißung, der Lohn ist eben die erlebte Gerechtigkeit. Also als Schlußstein dieser grandiosen Behandlung eines oft viel zu leicht genommenen Textes die Paränese.

§ 22. Die Seligpreisungen insgesamt.

Mt. 5, 3—12.

Herder 323. Bollstofer, V, 243. Bed, III, 274.

Herder stellt der Lehre des Christentums die Natur gegenüber, schildert das selbstjüchtige Wesen und dessen Unfähigkeit, glücklich zu machen. Eine Paradoxie entsteht nicht, schon weil diese Ausführung erst an zweiter Stelle kommt, vorher aber schon ein Dithyrambus zu Ehren Christi und des Christentums. Vom Standpunkte des humanistischen Aufklärers erregt Jesu Lehre nicht seine Verwunderung, sondern sein begeistertes Entzücken. Er nimmt beide Hälften, die Pflichten und die Verheißungen, geistig, „nicht von dieser Welt“. Gott ließ dem Menschengeschlechte „ein Reich nahe kommen, wo ihm höhere Güter (sanftmütig usw.) und Freuden gezeigt wurden“. Auf der einen Seite die hohen Güter

des Christentums, auf der andern das Himmelreich mit dem, was Jesus verspricht. Diese Schilderung des durch die Religion veredelten Menschengeschlechts ist der Schlußauftieg und wäre eine wirksame Höherführung, wenn der Prediger vorher den Kampf mit der Paradoxie wirklich aufgenommen hätte.

Etwas weiter geht schon der Rationalist Zollikofer, der in der Einleitung zwar nicht geradezu eine Paradoxie, aber doch einen Gegensatz zu herrschender Meinung feststellt: „Bemerkt, wie weit seine Lehre (über die Seligkeit) von den gemeinen Vorstellungen der Menschen abgeht, . . . und forschet dann nach, ob nicht seine Aussprüche sich dem gesunden Verstande und dem Gewissen des nachdenkenden Menschen empfehlen.“ Wie die theologische Orthodorie in der gewöhnlichen Doxa die Verfinsterung des natürlichen Sinnes, in der Lehre Jesu die göttliche Offenbarung sieht, die nur der wiedergeborene Sinn versteht, so sieht der Rationalismus in der Lehre des Christentums einfach das Vernünftige und schreibt das Nichtverstehen der mangelnden Erleuchtung durch die Vernunft zu. In beiden Fällen, ob nun die verstehende Vernunft natürlich oder übernatürlich ist, bildet die aus solchem Lichtmangel kommende entgegenstehende Meinung für den Prediger begreiflicherweise nur eine ungenügende Grundlage zur Feststellung einer Paradoxie, weil das Lager, aus dem der Widerspruch kommen soll, von vorneherein in der Schätzung herabgesetzt ist. So wird auch der Widerspruch von der Hörergemeinde nicht aufgenommen werden, weil sie natürlich besser erleuchtet sein will. Zollikofer beweist also die „Lehre Christi von der Glückseligkeit“ als das Vernünftige. So zu B. 3: Der Reichtum („geistlich“ wird unterdrückt!) macht an sich nicht glücklich, bringt sogar Gefahren, die dem Armen unbekannt sind. B. 5: Das erhabene Gefühl der Selbstbeherrschung, die weit ruhiger genießen läßt, als wenn man den Forderungen jeder gereizten Leidenschaft Gehör gibt. B. 10: Vielleicht denkt ihr, daß Verluste, Beschwerden, Leiden mit der Glückseligkeit streiten, beklagt den Tugendhaften, den Frommen, wenn er sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen muß. Aber er ist auch dann viel glückseliger als der Weichling, der Leidenschaftliche, Schwankende und Unterliegende. Groß wird einst der Lohn der Treue sein, die Erregung des Verlustes, die Vergeltung des Leidens. Unter den Seligen die Seligsten, werden sie die höchsten Stufen der Ehre im Reiche Gottes erlangen. So führt Jesus uns nicht zum Glück, sondern zur Glückseligkeit. Jenes ist Geschenk, diese ist Lohn. — Ist dieser Rationalismus wirklich „seicht“?

Beck faßt die Vordersätze zusammen. Zu welchen Menschen Jesus sich herabläßt und welche er dagegen verschmäht, dafür wird gleich eine Kennzeichnung gewählt, die einer Verwunderung schon den Grund entzieht. Das Gemeinsame der Bevorzugten ist das Erkennen, daß sie noch nichts sind, im Gegensatz zu den Selbstzufriedenen, Starken, Reichen, Satten, Weisen und Gerechten. Danach wird das Himmelreich bestimmt als der Gegenstand dieser Sehnsucht, das vollkommene Geisteswesen, zu dem wir aus unserer geistigen Unvollkommenheit streben müssen. Dieses vollkommene Geisteswesen als unser Ziel kehrt in Beck's Predigten ebenso oft wieder wie bei Schleiermacher das Reich Gottes in der oben (§. 31 f.) wiedergegebenen Auffassung.

§ 23. Vom Schätze sammeln, Geiz und Reichtum.

Mt. 6, 19—21. Lk. 12, 13—21. Mt. 10, 17—25 und Parall.
 Hoffmann, WP., 701. Stockm. 192. Kaiser, IV, 14. Rothe, G., II, 184.
 Bollinger, V, 1. Holzhmann, 81. Vigius, IV, 132. Beck, III, 301 u. 314.
 Arndt, GL, V, 135. Schleierm., III, 647 und VI, 74. Dryander, II, 25.
 Schulz 262.

Wer kommt nicht (oder schwer) in das Gottesreich? Die Reichen! Die Paradoxie liegt für uns Heutige in der Strenge dieser Ausschließung, ja in dem Unterscheiden überhaupt, für Jesu Zeitgenossen dagegen in der Umkehrung ihrer Vorstellung, die den Hochstehenden im Volke auch den ersten Rang im künftigen Reiche zuzusprechen geneigt war, zudem im Wohlstand einen Beweis für Frömmigkeit und göttliche Huld erblickte. Doch s. S. 19! Die Behandlung der in Frage kommenden Texte wird mit der von Mt. 5, 3, mehr noch von Lk. 6, 20 f., 24 f. zu vergleichen sein.

Hoffmann erzählt zu dem Wort vom Schätze sammeln eine Geschichte von einem Manne, der ein Drittel seines Vermögens verschenkt hatte. „Die Erben machten lange Gesichter, und manche hielten sich darüber auf, daß er seine Kinder hätte besser versorgen können. Am höheren Ort ist Freude gewesen über den frommen und getreuen Anechi“ Wirklich? Wo bleibt die Gerechtigkeit gegenüber unserer (evangelischen!) Dora, daß man zunächst für seine Nachkommen lebt und erwirbt!

Entgegengesetzt läßt Stockmeyer die Einwendungen von seinen reichen Zuhörern in der Kaufmannsstadt Basel erheben: der Reichtum als Erbe, als Ertrag der Arbeit, als Notpfennig. Darauf wirksam die Paradoxie von B. 19. Auflösung durch B. 21: nur das Herz daran hängen, das Leben darin finden, ist das Gefährliche. 1. Kor. 7, 30

(„freuen, als freuten sie sich nicht; kaufen, als besäßen sie es nicht“) zeigt den Ausweg. Es ist fraglich, ob diese Auflösung den Sinn Jesu trifft; darf man Jesus durch Paulus erklären? Es heißt B. 21 nicht: „wo euer Schatz ist, da könnte euer Herz sein.“

Ähnlich Kaiser. Paradoxie: die Bedeutung des Geldes; Auflösung: der Fluch des Geldes, wo der Mensch sein Sklave statt sein Herr ist.

Tiefer geht Rothe, der auf ein Kompromiß verzichtet. Der „Schatz“ ist hier nicht eigentlich der Besitz, sondern der Ertrag der Arbeit. Daß der Mensch einen solchen Ertrag wünscht und seine ganze Lebensarbeit darauf abstellt, ist das Natürliche, also die Doga, der gegenüber die Paradoxie des Jesuwortes nicht festgestellt wird, aber doch spürbar ist und die Auflösung veranlaßt: Für welche Zukunft soll der Ertrag sein? wenn für die irdische, dann ist er vergänglich; also für die himmlische, d. h. Verwendung eines Theiles des Vermögens (im weitesten Sinne) für himmlische, göttliche Zwecke. Hier steht es also unverändert da: „da ist euer Herz“, nämlich bei diesem Ertrage eures Lebens; trotzdem ist die Auflösung der Paradoxie gelungen, nämlich eben durch die Unterscheidung von Besitz und Ertrag.

Hollkoser findet sich mit der Warnung vor dem Geiz leicht zurecht, ohne Härten zu empfinden. Denn natürlich ist ihm das höchste Ziel die Glückseligkeit; mit ihr kann zwar auch Wohlstand bestehen, sie sogar fördern, aber er ist nicht dazu nötig, im Gegentheil findet man bei der zufriedenen Armut mehr Glückseligkeit als bei den Reichen, Großen und Mächtigen. Die Glückseligkeit hängt mehr von dem ab, was wir denken, als von dem, was außer uns ist, und besteht in dem Übergewicht der angenehmen über die unangenehmen Vorstellungen und Empfindungen. Ihre Quellen sind 1. die Weisheit, 2. die Tugend, 3. die Frömmigkeit. Diese idyllische Grundstimmung der Aufklärungszeit, die tugendhafte Zufriedenheit, kann wohl schwerlich in der Aufforderung, dem Wunsche nach Geld und Gut zu entsagen, eine Paradoxie finden, zumal sie weder für das Kraftvoll-Männliche im Erringen noch im Verzichten Verständnis aufzubringen vermag.

Holzmann läßt — aber erst im dritten Teile — den Reichtum einigermaßen gelten, insofern Leben 1. Tätigkeit ist, 2. freudige Tätigkeit, 3. Friede, und der Reichtum auch alle drei bringen mag, wenn auch nicht so dauernd und so vollendet, wie Jesus diese Dinge zu bringen vermag. Aber vorher ist der Standpunkt, der das Streben nach Besitz gelten läßt, schon dermaßen unterhöhlt, daß diese relative Rettung zu spät kommt. So lautet schon das Thema: der Betrug des Reichtums.

In derselben Richtung wirkt die Reihenfolge, indem entgegen dem Texte zuerst der Ernteherr behandelt und an ihm der Glücks-Egoismus bereits abschreckend gezeichnet wird, so daß damit schon der Rechtsanspruch des Erbteilers, der erst im zweiten Teile besprochen wird, an Gewicht verliert und Jesus im übrigen damit gerechtfertigt wird, daß seine Sendung nur war, den Seelen zu helfen (letzteres auch bei Biziuz). Also keine Auseinandersetzung mit einem ernstgenommenen Gegenstandspunkte.

Beck stellt in seiner früheren Predigt über den reichen Jüngling das Muster einer Behandlung solcher Worte dar, bei der das Wort autoritativ hochgestellt und nur ableitend erklärt wird. Ein Zweifel findet gar keine Stelle. Dem Jüngling fehlt die Tiefe der Selbsterkenntnis, weil er noch an einer Stelle zu sehr mit dem zeitlichen Leben zusammenhängt. Diese gefährliche Lieblingsache muß aufgegeben werden, wozu Gott den fehlenden Glauben schenkt. Reichtum ist hier durchgängig = Hangen der Seele am Reichtum. Nichts von dessen positivem Werte. Aus der zwei Jahre späteren Predigt genügt die Anführung der Ausdrücke „Entscheidung zwischen Gott und Welt“, „Umstrickungen dieser Zeit“, „Reichtumsgedanken“.

Sehr kühn und eigenmächtig schwächt Arndt die Paradoxie ab, in dem Bestreben, Jesus zu rechtfertigen und keine *θauμασία* aufkommen zu lassen: Jesus sage nicht, daß es für einen Reichen unmöglich, sondern nur, daß es schwierig sei, ins Reich Gottes zu kommen. Nicht der Reichtum selber macht es schwer, von dem immerhin hier einige Vorzüge genannt werden, sondern unsere Stellung zu ihm; er entfremdet das Herz dem Göttlichen und wendet es der Sünde zu. Über den Reichtum läßt Arndt sich auch zu Mt. 20, 25—28 aus, indem er das Verlangen der Zebedaiden sich auch auf ihn erstrecken läßt. Er verneint dort, daß der Reichtum dem Menschen wahre Würde verleihen könnte; auch wenn er erarbeitet ist, so doch nur durch Gottes gnädige Hilfe; immerhin läßt er ihn doch indifferent sein, indem er es abweist, daß jene Würde etwa durch das Gegenteil, die Armut, zu erlangen sei, und lenkt den Willen auf das Geistige. Zu Mt. 5, 3 betont er die Nebensächlichkeit der äußeren Vermögensverhältnisse noch stärker, weil es ihm dort darum zu tun ist, die einzigartige Wichtigkeit der geistlichen Armut zu zeigen. Man sieht, wie ganz besonders bei diesem Prediger das Urteil über die wesentlichsten Lebensfragen von dem jeweiligen zu behandelnden Texte abhängig wird, dem es unter allen Umständen recht zu geben gilt.

Entgegengesetzt Schleiermacher, der, wie aus einem gegnerischen Lager kommend, mit scheinbarem Mißtrauen möglichst viele Einwände

auch gegen die anerkanntesten Schriftworte zusammenträgt und so überall die Paradoxie findet, aber ohne sich oder die Gemeinde darüber zu erregen, weil er als der ruhige Dialektiker an das Arbeiten mit Antithesen gewöhnt ist. So sichert sich seine Behandlung problematischer Texte im Vergleich mit der von Arndt, Beck u. a. auf dogmatisch-biblisch gebundene so gut wie auf unvoreingenommene Zuhörer den Eindruck unbedingter Zuverlässigkeit. Zu Mt. 18, 24—27 bringt er folgende Einwendungen: 1. das Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, nämlich zwischen dem „geringfügigen Unterschied“ im Besitz und dem Verluste des Gottesreichs, 2. die damaligen Nachfolger Christi, die es auch ohne solches Opfer waren, und 3. die heutigen frommen Reichen: 4. der aus dem Worte Jesu notwendig folgende Widerspruch mit allen anderen menschlichen Verhältnissen. Er spricht darum von dem „sehr bedenklichen“ Inhalt dieser Worte. Damit ist die Spannung erweckt. Zur Auflösung werden mit derselben Unbestechlichkeit zuerst die gar zu nahe liegenden, vor und nach Schleiermacher üblichen Erklärungen abgewiesen: 1. die Versinnlichung des Menschen durch die irdischen Güter. Dagegen: auch die Besitzlosen haben wilde Begierden: also macht es nicht der Besitz, sondern der Mensch. 2. die Entfremdung gegenüber höherem Leben. Dagegen: a) der Besitz sättigt gar nicht, b) er ermöglicht gerade ein höheres geistiges Leben. Erst dann kommt positiv Schleiermachers eigene Erklärung: „Reich sein“ heißt an den Mitteln, die der Stand eines Menschen erfordert, mehr als genug haben. Die zwei Abwege vom Gottesreich sind: 1. der Geiz (Nichtanwendung des Überflusses), 2. der Luxus, die Willkür. Dagegen nun hilft Gott B. 27, aber durch Menschen, und die helfende Tat besteht in der Herbeiführung einer gemeinsamen Zucht, die die Willkür beseitigt. Die Auflösung besteht also hier in der Beschränkung des Begriffs des Reichthums auf den des Überschusses, vgl. Rothe oben S. 50. Schleiermacher geht mit seiner Erklärung über die Aufgabe, die Meinung Jesu darzustellen und zu rechtfertigen, offenbar weit hinaus und beantwortet, natürlich mit wohlbewußter Absicht, die Frage: wie wäre das Wort zu erklären, wenn Jesus es heute sprechen würde?

Anderß in der Mt.-Homilie über 10, 17—22 (also die erste Hälfte der Perikope). Hier knüpft Schleiermacher an die geschichtliche Situation an und formuliert die Paradoxie in einer nicht nahe liegenden Weise: Wenn wir an die irreführenden Wirkungen der Forderung B. 21 denken, so möchte man sie beinahe bedauern; denn ihr folgen hieße das anvertraute Gut (denn das ist das Irdische) weggeben. Aber das

Wort darf nicht dem Zusammenhange mit dem „Folge mir nach“ entzissen werden. Damals — das ist nun die Aufhebung des Anstoßes — war nur die Nachfolge mit der Notwendigkeit des Preisgebens des irdischen Besitzes verbunden, heute dürfen wir es allgemeiner nehmen: der Besitz ist nur anvertraut, Rechenschaft wird gefordert, also sollen wir dem Gewissen folgen, nicht der Lust am Besitze. Aber Weggeben des Reichtums ohne Nachfolge wäre ein böses Mißverständnis. Die Paradoxie wird also hier aufgelöst dadurch, daß die Geltung des Wortes in seiner schroffen Härte auf die Zeit, wo das Wort fiel, beschränkt wird; für jene Zeit aber findet diese Härte ihre Erklärung in den besonderen Verhältnissen.

Ähnlich löst Dryander auf, der die Paradoxie wie Steinmeyer zu Joh. 3,3 (s. S. 36) darin erkennt, daß Jesus das schon vorhandene Gute scheinbar nicht gelten läßt, sondern noch eine außerordentliche Leistung verlangt. Auch er weist auf einen besonderen Fall hin, der nicht verallgemeinert werden dürfe; aber für ihn ist es nicht ein zeitlich, sondern individuell besonderer Fall: für diesen Menschen gibt es nur die eine Radikalkur. Diese Erklärung scheint unmöglich in Hinsicht auf Mt. 10,23 („die Reichen“); aber Dryander sieht auch hier den Einzelfall: was dem Einen der Reichtum ist, ist Anderen etwas anderes, wir alle haben aber irgend etwas, was uns an die Welt bindet und wovon wir uns losagen müssen.

Schulz zu Mt. 19, 21: „Das wäre ein schreckliches Wort für uns.“ Dieses „wäre“ vertröstet zu früh auf die spätere Auflösung! Zuerst wird aber der Schrecken wirksam dadurch erhöht, daß der Ausweg: ich will ja gar nicht vollkommen sein und begnüge mich mit einem geringeren und bequemer zu erreichenden Ziel, abgelehnt und die Forderung der Vollkommenheit bedingungslos erhoben wird. Leider besteht aber die Auflösung zunächst in einer Abschwächung. Dem „ich möchte das ewige Leben haben“ wird eigentlich das „ich will dir folgen, wo du hingehst“ aus Mt. 8, 19 untergelegt. Als Mitkämpfer Jesu muß der Jüngling denselben Verzicht leisten wie Jesus selbst. Und dann wird für uns dieses beides, das Mitkämpfen und das Verzichten verallgemeinert, bis es einigermaßen plausibel klingt und von der Forderung statt des Unmöglichen nur das Große bleibt: „Gib alles an das Werk, das dir befohlen ist, alle deine Kraft, dein Wissen und deine Neigung.“ Erst zuletzt — eine Inkonssequenz des Predigers wie auch zu Mt. 13, 45 f., s. u. S. 61 — führt er uns an Hand von B. 26 höher: wie Gott es uns durch den Eindruck von Christi Kreuz und Auferstehung möglich macht,

über dem Drang nach dem Ewigen das zeitliche Glück zu vergessen. Schade, daß diese Auflösung nicht allein steht!

Eine gewisse Mühe merkt man allen diesen Deutungsversuchen an, die ihren Grund hat in der ererbten Anschauung, daß ein Wort Jesu anders zu wägen sei als ein Wort jedes anderen Menschen: es muß *ex cathedra* gesprochen und sofort als Glaubens-Lehrsatz verwertbar sein. Bei jedem anderen Sprecher würde ganz leicht die temperamentvolle Übertreibung erkannt werden, die aus einem, freilich nicht seltenen, Einzelfalle die allgemeine Regel macht. So angesehen kommt als die wirkliche Meinung Jesu wohl tatsächlich das heraus, was Arndt und Dryander als Erklärung finden. Hierzu auch Zollikofer (zu Mt. 5, 3): Der Reichtum ist an sich neutral, aber Vielen gefährlich; „ihr sinnlicher, irdischer Geschmak macht sie des Genusses der reinen Freude des Himmels unfähig; es wird den Reichen schwer, zu leiden und zu opfern; dem Armen sind darum die Gebote des Christentums weit leichter. Wenn Frommel zu Lk. 6, 20 ff. der Verwunderung der Armen über ihre Seligpreisung Ausdruck gibt, so wäre das hier Entsprechende die Verwunderung darüber, daß der Reichtum nicht mehr das Erkennungszeichen (der Lohn!) für gottwohlgefälligen Lebenswandel, also auch für die nächste Anwartschaft auf das Reich Gottes sein soll, und die Lösung würde wie dort lauten: nicht der Reichtum an sich ist das Bedenkliche, sondern das darin liegende Hindernis.

§ 24. Das Vorbild des Kindes.

Mt. 9, 35. Mt. 18, 3 f.

Schleierm., VI, 24 (I. Teil). Steinm., Br., II, 167. Dryander, I, 329. Steinm., Br., II, 691. Dräseke, Bz., II, 340. Bedt., III, 340. Arndt, GL, IV, 54.

Wie kommt man ins Reich Gottes? Durch Selbsterniedrigung! Was jetzt klein ist, wird dort groß sein, und umgekehrt. Um dort groß zu sein, muß man hier klein werden. Nicht bloß gegen die dem natürlichen Aufwärtstreben zugrunde liegenden herkömmlichen Vorstellungen von Größe, sondern auch gegen damalige und heutige Vorstellungen von geradliniger Fortentwicklung vom Natürlichen bis zum Vollendeten. Vgl. zu Joh. 3, 3 (S. 33).

Schleiermacher zu Mt.: „eines von den scharfen und gleichsam spitzigen Worten des Herrn, deren es viele gibt in seinen Reden, solche, die unter einem anscheinenden Widerspruch einen tiefen Sinn verbergen.“ Wie begründet Schleiermacher diesen Eindruck? gerade dadurch, daß

er nicht eine sittlich minderwertig erscheinende Meinung, sondern eine auch von dem ernstesten Hörer zu achtende voraussetzt, also nicht das gewöhnliche, rohe, naturhafte Begehren nach Größe und Macht, sondern dies Begehren in verfeinerter und vertiefter Gestalt; hat sich der Zuhörer diese Meinung angeeignet, so muß ihm Jesu Wort in voller Schärfe paradox entgegenreten. Jene Vertiefung entspricht der Auffassung Schleiermachers vom Reiche Gottes, die im Verein mit dem Kontext B. 38 ff. die etwas kühne Exegese verschuldet: die Jünger wissen sich im Besitze besonderer Geistesgaben und begehren für diese Gaben Einflußmöglichkeiten auf andere Menschen zur Förderung des Gottesreiches, mithin die Größe und Macht ganz selbstlos nur als Mittel zu diesem Zwecke. Das mag wohl wieder mehr Schleiermacher als Mk. sein! Zur Auflösung hilft Mt. 20, 28: Jesus selbst leistet im Dienen das Größte für die Menschen; wer also nach ihm am meisten dient, ist nach ihm der größte Förderer des Gottesreiches. Mit andern Worten: der Unterschied liegt darin, daß die Jünger für das Wirken an Gottes Sache Größe und Macht als die beste Vorbedingung ansehen, Jesus dagegen das Kleinsein; jene das Herrschen, dieser das Dienen; das Versöhnende zwischen den beiden Standpunkten ist das Gemeinsame des Zweckes: Wirken. Indem Jesus aber sein berichtigendes Wort so formuliert, daß er doch scheinbar dem Streben nach Größe recht gibt, entsteht die Paradoxie: Großsein durch Kleinsein. So hat Schleiermacher durch seine Exegese, die die Denkweise der Jünger doch wohl höher stellt als sie wirklich war, aus der materiellen Paradoxie (gegen das selbstsüchtige Großwerdenwollen) eine nur formelle gemacht. Daher die verhältnismäßig leichte Auflösung.

Steinmeyer zu Mk. bringt das Streben der Jünger zwar nicht mit dem edeln Motiv des Wirkenwollens zusammen, läßt aber auch einen guten Ehrgeiz mit fördernder, heiligender Kraft gelten, läßt ferner Jesus selbst anderswo von Größenunterschieden im Gottesreiche sprechen, vertritt also von diesem etwas anderen Standpunkte aus gleichfalls zuerst die Doga. Die Paradoxie besteht dann in der entschiedenen Mißbilligung nicht nur des auch von uns verworfenen, sondern unbedingt jeden Ehrgeizes durch Jesus. Die bei dieser Gelegenheit von Steinmeyer ausgesprochene Verallgemeinerung, daß alle Regeln des Evangeliums unbedingt und ausnahmslos seien, beruht auf der dogmatisierenden Wertung auch von Gelegenheitsprüchen (s. S. 54 o.). Auflösung: Das Ziel (Ehre, Größe) ist wohl gut, aber das bewußte Streben danach ist verwerflich. Denn selbsterniedrigende Demut verträgt sich nicht mit

der Spekulation, durch sie groß zu werden. Das Kleinsein darf ganz naiv („blind“) nur einen Grund, nämlich das Anschauen der überragenden Größe Jesu und dessen Vorbildes, haben, aber keinen Zweck; dann führt es zur Größe im Himmelreich. Zur Klarheit noch einmal: die Doxa heißt: durch Kleinsein groß werden zu wollen, ist doch wohl ein erlaubter Ehrgeiz; die Paradoxie: nein, gottgewollt ist nur solches Großwerden (durch Erniedrigung zur Erhöhung), nicht aber das Großwerdenwollen.

Dryander findet das Paradoxe weniger in dem Gedanken: Großsein durch selbstverleugnende Liebe, Emporsteiigen durch Herabsteigen, als in dem eigenen Vorbilde Jesu; dies führt erst zu der eigentlichen Auflösung: Er hat das Recht, dieses Herabsteigen auch von seinen Jüngern zu verlangen.

Erst im Mt.-Text erhält das Wort vom Gewinn der Größe durch Verzicht auf Größe eine besondere Färbung durch das Vorbild des Kindes.

Steinmeyer, der es versteht, durch Gewichtlegen auf leicht übersehene Besonderheiten zwei parallele oder verwandte Texte in ganz verschiedenes Licht zu rücken, spricht auch zu Mt. 18, 1—4 dem Ehrgeize der Jünger Berechtigung zu; aber dieser muß gereinigt werden, und dieses Reinigen ihrer Meinung wird immerhin als „scharfe Mißbilligung“ bezeichnet. Dem Ehrgeiz muß der Weg gezeigt werden, und dieser Weg zur Größe ist hier der Kindessinn, den Steinmeyer (wie Schleiermacher zu Mt. 10, 13—16, s. S. 35) als „harmlosen, heiteren Genuß der Gegenwart“ bestimmt. Es besteht nur eine gewisse Unklarheit, ob der Weg nicht schon das Ziel ist. Die formelle Paradoxie, als könnte buchstäbliches „Umkehren und werden wie die Kinder“ gefordert sein, wird nicht ernst genommen und kurz abgetan: die Kindlichkeit steht dem reiferen Alter nicht mehr an. Es bleibt aber doch die materielle Paradoxie: Hinaufsteigen durch Abwärtssteigen, und die wird so aufgelöst: dieser gegenwartsfrohe Kindessinn ist ja schon das Wesen des Christen; „umkehren“ heißt nur: von einer Entgleisung zurückkehren! Also gar kein Absteigen, sondern Behaupten des echten Christenwesens, das ist der Weg zur Größe.

Wie die ganz urtümliche Orthodoxie, so sucht auch der Rationalismus in jedem Schriftwort eine Bestätigung eines seiner Dogmen. Zu diesen gehört die Überzeugung vom Glücke des ruhig Weisen, das durch Denkgewöhnung zu erreichen sei. Ob nun der Text Joh. 3, 3 oder Mt. 10, 13—16 oder wie hier Mt. 18, 1—11 sei: ganz ohne Schwierigkeit

sieht Dräseke nichts Verwunderliches in der Forderung Jesu, denn er bezieht sie von seinem Standpunkt aus auf eine geistige Wiedergeburt, ein Zurückkehren zu vorurteilsfreier Ansicht der Dinge und zu einer reinen, heiligen Fassung des Gemüths. Wie Jesus überhaupt nichts Unmögliches hat verlangen können, so auch hier. Von der Paradoxie des geforderten Verzichtes auf natürliches Höherstreben bleibt da ebenso wenig, wie wenn die Orthodogie, mit ebensolcher Abstreifung des Besonderen von jedem dieser Texte, überall die Mahnung findet, die Eitelkeit aller menschlichen, selbstgeschaffenen Größe zu erkennen und sich der durch Demütigung erhöhenden göttlichen Gnade zu unterwerfen.

So sehen wir, wie Beck in einer der innigeren, wärmeren Predigten seiner früheren Zeit (1845) zuerst einen eigenen Weg geht und dem Gedanken der Kindwerdung in seiner Weise gerecht wird, dann aber leider doch in das ausgefahrene Geleise einläuft. Während er sonst die dem Schriftwort entgegenstehende Meinung als den Irrtum des alten Menschen sofort ins Unrecht setzt, wird hier ein etwaiger Widerstand auf andere Weise ausgeschaltet, indem er ein Zusammenstimmen von Jesu Wort mit natürlichen Empfindungen entdeckt. Auch so wird das Jesuwort vor autoritätsgefährlichem Paradoxscheinen bewahrt. Darum tritt hier als Doga nicht die des Größestrebens auf, sondern die ungefährliche des (tatsächlich gleichfalls in der Menschheit vorhandenen) Sehns nach der Rückkehr in die Kindheit mit ihrer Sorgen- und Sündlosigkeit. Dieser Denkrichtung stellt sich Jesus denn auch nicht entgegen, sondern er benützt sie, aber mit einer Berichtigung (die, wenn Beck die Paradoxie festgestellt hätte, ihre Auflösung sein könnte), indem er sie statt rückwärts vorwärts weist und anstatt des verlorenen Kindheitsparadieses ein neues verheißt: den Kindschaftsgeist aus Gott. Danach erst wird die alte Feindschaft zwischen Offenbarung und natürlichem Sinn erneuert, und nun kommt letzterer schlecht weg: Wir müssen also zuerst klein werden, herabsteigen von unseren hohen Plänen (von denen doch gerade nicht die Rede war!), unmündig werden in der Bosheit, damit Jesus in Gott uns groß mache. Dann kommt Beck auf den hindernden Dünkel zu sprechen und auf die Schwierigkeit dieser Selbstverleugnung, veranlaßt offenbar durch den Vorausblick auf B. 8f. (Abhauen der Hand usw.), wozu er jetzt den Übergang finden muß.

Arndt behandelt nur B. 3, kann sich deshalb darüber verwundern, daß Jesus allgemein das Kind als Vorbild hinstelle, weil B. 4 mit der Begrenzung dieser Vorbildlichkeit auf die Niedrigkeit des Kindes fehlt. So findet Arndt die Paradoxie darin, daß wir doch schon wie die Kinder

sind (nämlich an Fehlern und Unarten, in allem was sie wissen, können und treiben), es also nicht erst zu werden brauchen, und die Auflösung darin, daß wir nicht wie die Kinder sind „in ihrer Stärke und ihren Tugenden“, darin es also tatsächlich erst werden müssen. Hier erscheint denn als kindliche Tugend neben Glauben und Liebe auch die Demut. Nun ist dies nicht ganz der wirkliche Gedankengang dieser Predigt. Arndt verweist ihn leider, indem er die *Paradoxia* sich nicht voll entwickeln läßt. Von der Ausführung der Doxa: wir sind ja schon wie die Kinder, gelangt er nicht bis zu dem Schlusse: „also brauchen wir es doch nicht mehr zu werden, im Gegenteil, wir sollten endlich erwachsen werden!“ worauf die Paradoxie der Forderung Jesu klar dastände; sondern er kommt mit zu frühem Einlenken zu dem an dieser Stelle störenden Schluß: also laßt uns umkehren und werden wie die Kinder, d. h. uns auch wirklich bewußt werden, daß wir nichts mehr als Kinder sind!

§ 25. Die Zebedaiden.

Mt. 10, 43 f. Mt. 20, 26 f.

Schleiermacher, I, 424. Arndt, Gl. IV, 174. Trnander, II, 38.

Zu dieser Erzählung nimmt Schleiermacher eine ganz andere Stellung ein als zu Mt. 9, 33—37 (i. v.). Er sieht den Ehrgeiz der Jünger hier als persönlich an und läßt Jesus darüber schmerzlich enttäuscht sein, rechtfertigt also die Doxa durchaus nicht, erwähnt auch das Natürliche daran nicht, so daß keine Paradoxie im Worte Jesu zutage kommt. Er spricht in dieser Predigt nicht von dem Gebote des freiwilligen Dienens für den, der König sein will, sondern von dem Verzicht auf persönlichen, also unsachlichen Ehrgeiz zugunsten einer selbstlosen Arbeit für das Reich Gottes. Die positiven Vorzüge dieser Predigt liegen auf ganz anderem Gebiete als auf dem, das uns hier interessiert. So kann der Zweck der Predigt sogar auf die Exegese unbewußt einen gewissen Einfluß ausüben.

Arndt zeigt wieder einen bekannten Predigttypus. Eine Paradoxie des Jesuswortes erscheint wohl, aber nicht gegen die Meinung des heutigen Hörers; oder wenn er sie doch hegen sollte, so wird er sofort zur Verleugnung angetrieben durch das Schreckenswort „Welt“. Die „Welt“ und Jesus sind die Gegensätze; das dem Kirchgänger in seiner gewollten abschätzigen Bedeutung geläufige Wort arbeitet dem Zweck der Predigt vor. So wird er auch einverstanden sein müssen mit der weiterhin folgenden Entwertung dessen, was die „Welt“ sonst bewundert: Reichtum, Standesehre, Bildung und Wissenschaft; gegen sie

wird alles ins Feld geführt, was sie nur irgend herabsetzen kann. Immerhin erklärt Arndt auch hier, daß das Gegenteil: Armut usw., es ebenso wenig macht, sondern das Hohe, das Jesus fordert, das Geistige: Demut und Liebe nach seinem eigenen Vorbilde.

Dryander verteidigt die Denkart der Jünger, deren Berechtigung in ihrem starken Zutrauen zu ihm, ihrer Anhänglichkeit an ihn und ihrem Pochen auf ihre Treue liege, und damit überhaupt das Streben nach Größe. Jesus selber wird aber damit ins Einverständnis gesetzt; so ist sie nicht die Doga, als Zielscheibe seines Paradoxons. Dieses richtet sich vielmehr gegen die von den Jüngern und von der Allgemeinheit gedachte Geradlinigkeit des Großwerdens, insofern er den Durchgang durch das Leiden prophezeit, sowie gegen den mit der Vorstellung des Großseins verbundenen persönlichen Ehrgeiz, insofern Jesus die Größe nicht ins Herrschen, sondern ins Dienen setzt. Diese Auflösung deckt sich mit der Schleiermachers zu Mt. 9, 33 ff., nur daß Dryander in der Wahl einer anderen Rechtfertigung der Jünger jenen ergänzt.

§ 26. Der Kleinste im Himmelreich.

Mt. 11, 11. Lk. 7, 28.

Menken 341.

Menken erklärt, daß Jesus nicht auf den größten Menschen schlecht hin weise, sondern auf den größten Propheten als Wegbahner für Jesus und das Reich Gottes. Für Menken ist ja das NT verklärt durch den ihm überall innewohnenden tieferen Sinn des vorbereitenden Hinweises auf Christus, ja das Evangelium Jesu selber ist schon darin enthalten und muß nur von Jesus enthüllt werden. So ist auch natürlich der Täufer begeisterter Anhänger der Messianität Jesu und nur durch sein Gefängnis zurückgehalten, ihm zu folgen. Die Frage Mt. 11, 3 drückt darum keinen Zweifel aus, sondern den Wunsch, Jesus zu einem bestimmteren, entscheidenderen Zeugnisse von sich selbst als dem Verheißenen zu veranlassen, und Jesus hat seine Antwort nicht für den bereits wissenden Täufer, sondern für die Jünger und das Volk bestimmt. Damit läßt sich B. 11a sofort in Einklang bringen; man wird aber gespannt sein, wie Menken nun auch mit B. 11b fertig wird, dessen Paradoxie für keinen anstößiger sein kann als für ihn! Denn Menken will Johannes nicht, wie etwa Sokrates, außerhalb des Reiches Gottes gestellt wissen, sondern in das Reich, dort gehört er sogar notwendig zu den vorzüglichsten Genossen. „So hatte und hat dies Wort des Herrn eine räthelhafte Dunkelheit,“ so daß Menken es mit anderen

paradoxen (das Wort gebraucht!) Sprüchen zusammenstellen kann: Mt. 10, 39; 15, 11; 19, 30, während er sonst nicht leicht Paradoxien zugibt, eben weil Jesus nach ihm nicht schlechthin Neues bringt, sondern nur das Alte enthüllt. Johannes sollte kleiner sein als die Zöllner und Sünder, die nach Mt. 21, 31 hinein kommen? Die Auflösung lautet: Der „Kleinste im Himmelreich“ ist Jesus selber, weil er an Selbsterniedrigung, Liebe, göttlicher Demut am meisten tut; da aber dieses Kleinsein anderswo als die wahre Größe hingestellt wird, so ist Jesus damit der Größte im Himmelreich, also auch größer als Johannes, der immerhin danach der Zweitgrößte sein könnte!! Also ein geschicktes Spielen mit den Begriffen Klein und Groß, das freilich nicht leicht einen Unbefangenen überzeugen wird. Der Versuch, den Täufer ins Himmelreich hinein zu exegisieren, ist ganz ähnlich dem Versuche des selben Menken, die Gesetzesauflöser von Mt. 5, 19 (s. später) aus ihm hinaus zu bringen.

§ 27. Schatz im Ader und köstliche Perle.

Mt. 13, 44—46.

Brückner 717. Rögel, II, 191. Menken 467. Schulz 1. Arndt, Gl. I, 1.

Eine zweite Bedingung zum Eintritt in das Reich Gottes ist die Einheitlichkeit des Strebens; das Reich muß das einzige Ziel der Willensrichtung sein. Gegen die überzeitliche Doga (mehr Praxis als Meinung!) der Zersplitterung der Interessen und Wünsche, im guten Sinn: der Vielseitigkeit. Zurücktreten muß hinter das Eine das Viele, dessen anscheinende Geringschätzung die Paradoxie verstärkt.

In den beiden Gleichnissen liegt, unter der Voraussetzung, daß sie zusammen gehören und der Sinn derselbe ist, doppelte Paradoxie vor: eine formelle in der Bildhälfte, eine materielle in der Sachhälfte. Letztere bleibt nach Auflösung der ersteren. Die Erklärung der beiden Bilder, daß mit dem Schatz und der Perle das Reich Gottes gemeint sei, ist also noch nicht die endgiltige Auflösung. Die (formelle) Paradoxie des ersten Bildes wirkt nicht so stark wie die des zweiten: der Gewinn eines Schatzes mag ja den Verzicht auf alles bisherige Vermögen rechtfertigen. Andererseits könnte gerade die stärkere Paradoxie des zweiten Gleichnisses bestritten werden. Es kommt darauf an, wie das „Alles, was er hatte“ aufgefaßt wird. Ist es vielleicht nur der Warenbestand des Kaufmanns? Es kann ja sein, daß ein Antiquitätenhändler seine sämtlichen Bilder als weniger gut verkauft, um sich in den Besitz des einen, besten zu setzen, obwohl ich auch das nicht glaube. Denn kann er mit dem einen Bild, der einen Perle sein Geschäft fortsetzen? Was vielleicht bei einem leiden-

schaftlichen Sammler keine Sinnlosigkeit sein möchte, ist es doch sicher bei einem Kaufmann. Aber der Zusammenhang mit B. 44, wo auf diese Beschränkung des „Alles“ nichts schließen läßt, zwingt zu ihrer Ablehnung. Fiebig teilt ein drittes, ein rabbinisches Gleichnis mit: „Ein Mensch verkaufe alles, was er hat, und heirate die Tochter eines Gelehrtenjüngers“. In dem „alles“ ist nach alledem das Privatvermögen inbegriffen. Welcher Kaufmann handelt so paradox? —

Sehr interessant ist die Arbeit Brückners als Beispiel für das die Exegese vergewaltigende Hereinspielen der unbiegsamsten Dogmatik. Die Perle ist die Erlösung. Im Gleichnis erhält sie der Mensch durch seine Mühe und erwirbt sie sich, in der Dogmatik aber bekommt er sie ohne Verdienst als Gnadengabe. Darum war die Perle, die er suchte, nicht die, die er fand! Einer suchte ein liebendes Herz, ein anderer Weisheit ußf., man findet aber unversehens (!) etwas viel Höheres. Das Finden bedeutet aber nur: sie wird ihm dargeboten, es fehlt also noch das Erwerben. Damit aber ein eigentliches Erwerben (Kaufen) ausgeschlossen und der Gewinn immer noch ein Geschenk bleibe, muß das dafür Hingeebene als möglichst unzureichend hingestellt werden: unser „armseliges“ Selbst. „Das, was wir geben, ist nichts; was wir empfangen, ist alles.“ Diese Entwertung des paradoxen Opfers läßt natürlich auch keinen paradoxen Anstoß zu.

Rögel, Menken und Schulz verderben die formelle Paradoxie durch die Reihenfolge. Die Perle wird sofort gedeutet als das höchste Gut: Gott selbst oder das Himmelreich. So bleibt dem Verzicht auf das „Alles“ wenig mehr von der Ungeheuerlichkeit. Wenn Schulz danach trotzdem feststellt, das Wort klinge wie so manche Worte des Herrn hart und unverständlich, schwärmerisch und unmöglich, so liegt hierzu eigentlich eine Berechtigung kaum mehr vor; es ist wie ein Selbstbesinnen des Predigers darauf, daß er es am Anfang hätte sagen sollen! Schulz setzt nicht wie Brückner den Kaufpreis herab; interessant ist, daß er im Gegenteil die Perle selbst wiederum als das Mittel bezeichnet, um durch sie — die Welt zu gewinnen. Eine Paradoxie des Predigers!

Arndt allegorisiert vollständig. „Schatz“ und „Perle“: Reich Gottes; „kostbar“: erkaufte durch Jesu Tod und Märtyrerleiden und für das alte Leben; „verborgen“: wie das Gottesreich noch unvollkommen in die Erscheinung tritt; „verbarg ihn“: das Reich Gottes ängstlich pflegen und sichern, ehe man selber ganz bekehrt ist, vgl. Jesus in der Wüste und Paulus in Arabien; „Freude“: die Versöhnungsfreude; „verkaufen“: alles übrige für entbehrlich halten, auch den Willen opfern,

auch das Liebste, alles in den Dienst des Herrn stellen. Dieses Zerpflücken einer Geschichte, deren Paradoxie in ihrer Einheit liegt, löst die Paradoxie nicht auf, sondern schlägt sie tot.

Wie kann diese Paradoxie behandelt werden?

Ihr Zweck ist, die Erhabenheit des Triebes zum höchsten Gut über allen andern Trieben vor Augen zu führen. Das Herabziehen der anderen Triebe würde die Höherstellung des einen allzu kampflos leicht gewinnen und gerade deswegen den an diesen Trieben doch immer interessierten Hörer nicht restlos überzeugen. Durch die Anerkennung des Wertes der anderen Dinge dagegen, verbunden mit der Forderung der summarischen Preisgabe, entsteht die Paradoxie. Die Auflösung beginnt mit der Anpreisung des höchsten Gutes; je höher schon die übrigen Lebenswerte gestellt waren, desto höher steigt durch den Komparativ der eine, der höchste Wert. Aber noch ist die Frage nicht gelöst: warum „entweder oder“, warum nicht „sowohl als auch“? In dieser Frage wirkt die Paradoxie immer noch weiter. Die völlige Auflösung gelingt darum dem Prediger nur dann, wenn er das Interesse des Hörers so stark an das höchste Gut bindet, daß jener schließlich selbst die Folgerung zieht: also wähle ich es allein und verzichte leicht auf alles übrige. Diese Eroberung wird bei einigermaßen widerstandsfähigen Hörern nur durch Höherführung gelingen; die Berührung mit der Geisteswelt Jesu muß ihn in diese hinaufreißen.

Um also jenen Komparativ wirken zu lassen, wird der Prediger zuerst die Paradoxie der Bildhälfte betonen. Der Schatzfinder oder der Perlenhändler muß als der Abnorme dastehen, der sich sinnlos so mancher wertvollen, notwendigen, schönen, lieben Dinge beraubt. Auflösung dieser formellen Paradoxie durch Deutung des Bildes: der Schatz oder die Perle ist das Himmelreich. Es bleibt die materielle Paradoxie: der Anspruch des Himmelreichs darauf, allein besessen zu werden; Hervorhebung dieser Paradoxie durch ehrliche Hochwertung der sonstigen (jetzt: geistigen!) Werte. Auflösung etwa wie bei Schulz zum reichen Jüngling (s. S. 53 f.): möglichste Sublimierung des Gottesreichsgedankens. Auch wenn der schwachen menschlichen Sprache diese Auflösung nicht ganz gelingen sollte, wenn vor allem unsere wirkliche Lebenshaltung unbeeinflusst bleibt, so wird dennoch mehr erreicht sein, als wenn die strenge Forderung und die überschwängliche Verheißung durch zu leichte Behandlung der natürlichen Widerstände zu rasch in die Selbstverständlichkeit herabgezogen werden.

§ 28. Wegwerfen von Auge und Hand.

Mt. 5, 29f. 18, 8f. Mt. 9, 43—49.

Menken, 163. Beck, III, 340. Kögel, II, 94. Kaiser, II, 54. Arndt, Gl., V, 106, WP., I, 171. Dräseke, BZ., II, 340. Rothe, E. II, 176 u. 178. Vigilius, I, 51. Bauer. Hoffm. WP., 36. Dryander, I, 350. Stodm., 115. M. Frommel, 551.

Das Reich Gottes erfordert Opfer. Preisgegeben werden muß das Hemmende, d. h. nicht nur das Böse, das Verführende, sondern im gegebenen Falle auch das Gute: Friede, Freundschaft, Verwandtschaft, Pietät, sogar Glück und Leben. Hierhin gehören die härtesten Worte Jesu. Zu diesem ersten s. S. 19.

Menken, der Freund des AT, schwächt, wie später bei Worten Jesu zu jüdischen Gesetzesvorschriften (Mt. 5, 38 ff.) zu sehen sein wird, auch hier den Eindruck der Neuartigkeit zugunsten des AT ab, mit dem Jesus besser übereinstimme als die Juden seiner Zeit. Hier weist er auf das zehnte Gebot. Eine eigentliche Paradoxie stellt er nicht fest, weil der Gegensatz nach keiner Seite herausgehoben wird, obwohl der Ausdruck fällt: „dieser heilig-harte Sinn, diese schneidend-scharfe Rede“. Aus der negativen Fassung so vieler Gebote wird gefolgert, daß der Mensch die Mangelhaftigkeit seines natürlichen Zustandes erkennen und an sich selbst arbeiten soll, so auch gegen die natürliche Begehrlichkeit. So wird für das vorliegende Wort die figürliche Auffassung und die Ablehnung der wörtlichen schon vorbereitet: es handele sich um einen inneren Eingriff. Ein Beispiel einer Hinführung, worauf später zurückzukommen sein wird. Ein zweites Beispiel bietet Beck, der zuerst das Ziel, das höchste Gut, hinstellt, so daß das harte Entweder — Oder des Weges zu diesem Ziel: körperliche oder geistige Amputation, nicht mehr so schwer eingeht. Vgl. Menken zu Mt. 13, 44—46.

Kögel gibt sich mit der Frage nach der Möglichkeit buchstäblichen Verstehens gar nicht ab, überschlägt diesen Teil und gibt nur die Anwendung: „Ärgert dich dein rechtes Auge, reiß es aus, trifft du ein verfängliches Buch, wirf es weg“ usw.

Die übrigen von mir herausgegriffenen Predigten über diesen Text streben gleichfalls sämtlich der Umdeutung des Gebotes Jesu zu. Der buchstäbliche Sinn (formelle Paradoxie!) wird ziemlich leicht — m. E. nur zu leicht! — abgewiesen. Was hilft es, das eine Auge auszureißen, das andere kann ja noch sündigen! (Kaiser, Arndt). Warum nicht auch die andern Glieder abtrennen, z. B. die Zunge (Arndt)? Das Abtrennen eines Körpergliedes trifft ja die Wurzel des Übels, die Lust des Herzens, gar nicht (Menken, Arndt, Dräseke)! Das erste Ergebnis ist überraschend: der Anstoß besteht darin, daß das furchtbare Gebot Jesu noch nicht streng

genug ist! Damit wird die buchstäbliche Befolgung ad absurdum geführt. Andererseits betonen Dräseke und Rothe, daß das Abhauen und Ausreißen wertvoller Körperglieder selbst Sünde wäre. Es bleibt also eine Umdeutung. Gemeint sind seelische Lüste, die seelischen Schaden bringen. Auge und Hand verhalten sich zum Körper wie die Lüste der Seele zur Gesamtheit des geistigen Menschen (Arndt BP., Viglius, Bauer). Also ein Gleichnis. Sind es böse Lüste oder gute? Wenn es böse sind, so leuchtet die Nothwendigkeit ihrer gewaltsamen Beseitigung leichter ein, als wenn es absolut oder relativ gute sind; im letzteren Falle bleibt nach der leichten Auflösung der formellen Paradoxie (daß Jesus es nicht buchstäblich gemeint habe) die schwierigere Aufgabe, auch die materielle (Opfer des Wertvollen) zu erklären. Ohne weiteres von Sünde spricht Arndt in seiner zweiten Predigt (BP.), während er in der ersten (Gl.) die edlen Glieder nicht als Bild für unedle Lüste gelten lassen will. Beck spricht vom verkehrten Seelentrieb und alten Naturgeist, Hoffmann von kranker Phantasie (Auge) und Begehrlichkeit (Hand). Die Gefahr der Sünde besteht bildgemäß auch in dem krebserartigen Umsichgreifen (Rothe). Immerhin kann auch bei dieser Forderung, böse Lüste zu vernichten, Paradoxie gefunden werden: Dryander und Bauer entdecken den Widerspruch zwischen dieser Strenge und der sonstigen Milde Jesu (Mt. 11, 18, sein Verhalten zu den Sündern); Hoffmann wird durch die Dogmatik in eine ähnliche Not gebracht wie Brückner bei der köstlichen Perle: nach der reinen Lehre sind alle menschlichen Bestrebungen unzulänglich und wirkt allein die göttliche Gnade; so fordert Jesus die gewaltige Anstrengung, damit der Mensch schließlich erkenne, daß er es nicht vollbringt, und Gott um die Amputation bitte! Sagt Jesus das? So muß die Reinheit des Schriftwortes vor der Reinheit der Kirchenlehre weichen! — Neutral erklärt Menten Hand und Auge für Neigungen, und zwar, weil rechte Hand und rechtes Auge, für die liebsten Neigungen. Rothe dagegen findet in ihnen gar Bilder für das Gute, Unschuldige, Arndt (Gl.) für Wissenschaft, Gerechtigkeit vor den Menschen und Verdienste, den Notpfennig für Krankheit und Alter, Ehre vor der Welt, Scheu vor ihrem Haß, andere Menschen, Freunde, Lehrer, Gönner, Hausgenossen, Verwandte¹⁾. So steht die materielle Paradoxie da. Erschien die Forderung, nur auf das Körperliche bezogen, trotz ihrer

¹⁾ vgl. Luther, Erl. A. XII, S. 55 ff.: Das Auge ist der, der da lehrt oder predigt, also der Pfarrer, der entgegen der heiligen Schrift predigt; die Hand sind gute Freunde, Eltern, Fürsten. XI, S. 105 ff. geht Luther in der Ablehnung des Buchstäblichen so weit, daß er erklärt: Ansehen ist nicht verboten, aber das Begehren dabei!

Härte als nicht streng genug, so jetzt, auf das Geistige bezogen, als zu streng, und ihre Erfüllung tut weh (Stoßmeyer, Vigizius). Max Frommel betont mildernd die Bedingtheit der Forderung: nur wenn dich dein Auge ärgert usw., sonst dürfen wir alles behalten und genießen.

Die Auflösung enthält naturgemäß die Gedanken: auch wahre Güter können seelengefährlich werden (Rothe); auch schuldblose Liebe kann schließlich zum Unrecht führen, wenn sie zur Schwachheit wird (Vigizius); auf dem Spiele steht aber das Höchste: die himmlische Kindschaft (Beck), das rechte Verhältnis zu Gott (Rothe), die ewige Ruhe (Frommel), die Vollkommenheit (Bauer), Glaube, Bekenntnis und wahres Christentum (Arndt). Andererseits die furchtbaren Folgen, mit Umdeutung auch der Gehenna (Stoßmeyer, Bauer). Darum opfere dem Ganzen den Teil, und zwar sofort (Vigizius, Rothe, Bauer); der Blick auf ein höchstes Gut (Arndt hier: Jesus) kann helfen. Lieber einäugig, d. h. mit beschränktem Lebensgenuß, durch das Leben gehn (Frommel).

Bemerkenswert ist noch besonders die Predigt von Dräseke, auf die wir verschiedentlich werden zurückzukommen haben. Sein damals noch rationalistischer Standpunkt macht es ihm leicht, von den „denkenden Verehrern Christi“, an die sich die Predigten dieser Sammlung richten, zu erwarten, daß sie an Stelle der unmöglichen Buchstäblichkeit sofort den geistigen Sinn auffuchen. Dazu knüpft er an den Kontext Mt. 18, 3 an, wo Jesus ja die geistige Wiedergeburt fordert (s. o. S. 57). Durch dieses Paradoxon angeregt, behandelt Dräseke in derselben Predigt noch eine Anzahl anderer paradoxer Forderungen: Mt. 6, 31. 33; 5, 44. 39. 48; 16, 24, auch aus Episteln: 1. Joh. 2, 15; Kol. 3, 2; Gal. 5, 24; 6, 9. Für sie alle findet er die Lösung auf demselben Wege: Erheben des Denkens auf eine höhere Stufe. Dazu kommt eine rein theoretische Erwägung: Jesus kann gar nichts Unmögliches fordern, denn er stellt seine Forderungen an Menschen, und das heißt, daß sie zwar nicht zu niedrig, aber auch nicht zu hoch geschraubt sein können; außerdem widerspräche zu strenges Fordern der Liebe, Weisheit und Menschenkenntnis Gottes.

Ist es richtig, dieses Wort als Gleichnis zu behandeln? Wäre nicht trotz allen Einwänden eine Lanze für das buchstäbliche Verstehen zu brechen?

Bei Mt. und in Mt. 18 ist das Wort nur äußerlich durch „Stichwort-Disposition“ (Fiebig) an ein anderes Wort vom „Ärgern“ angeknüpft, steht also in Wirklichkeit für sich allein da und erlaubt darum wohl diese

Erklärung als Gleichnis. In Mt. 5 dagegen steht es in innerer Verbindung mit dem Wort vom Ehebruch, und diese Beziehung verbietet m. E. die Auffassung als Gleichnis (Arndt hat diese Erklärung gerade zu Mt. 5, nicht zu 18!). Denn nach den Regeln bildlicher Redeweise müssen Sache und Gleichnis parallel laufen, ohne daß noch überdies das Gleichnis in die Sache selbst durch irgend eine Beziehung eingriffe. Das geschähe aber Mt. 5 dadurch, daß Auge und Hand einerseits im „Gleichnis“ zur Veranschaulichung des relativ Wertvollen, dessen Preisgabe das absolut Wertvolle retten muß, dient, andererseits aber auch in der Sachhälfte selber ihren Platz haben als Werkzeuge des Ehebruchs! Auge und Hand sind schuld sowohl am Verderben des Körpers (wenn sie sich nicht amputieren lassen wollen) wie der Seele (wenn sie zum Ehebruch treiben), sie stehen nicht nur zum Körper in derselben Beziehung wie ein seelischer Trieb zum Gesamtleben der Seele, sondern zugleich zwischen diesen Trieben und der seelenverderbenden Tat als deren Vermittler und Teilhaber. Also liegt die Gefahr nicht bloß in der Herrschaftslosigkeit über die seelischen Triebe, sondern auch über Auge und Hand, und darum hilft Zudrücken und Zurückhalten nichts, nur Ausreißen und Abhauen. Die Einwände (z. B. von Arndt und Rothe) bleiben trotzdem bestehen, sollten aber nicht dazu dienen, den Sinn des Wortes zu modifizieren, sondern lediglich zunächst, die *ὑπερβολή* zu begründen.

Die Auflösung müßte dann auf anderem Wege gefunden werden. Arndt selber zeigt ihn bei der Erklärung von Mt. 5, 38 ff.: die Häßlichkeit der Nachsicht zwingt dem temperamentvollen Propheten von Nazareth das schroffe, übertreibend harte, nicht ex cathedra lehrhafte Wort ab. Dort weist Arndt u. a. auf Lk. 14, 26 hin (Vater, Mutter usw. hassen; in der Predigt über dieses Wort selber, s. u. S. 71, lehnt er freilich diese Erklärung entschieden ab!). Wie dort aus „nicht mehr lieben als mich“ zuerst „überhaupt nicht lieben“, dann „hassen“ geworden ist (dort ist ja noch die Zwischenstufe in Mt. 10, 37 vorhanden!), so hier aus dem „nicht Begehrlichkeit im Blick haben“ zuerst „das Auge abwenden“, dann „das Auge ausreißen“. Also nicht Bildrede, sondern temperamentvoller Ausbruch, der sich nicht auf unmögliche Folgerungen hin pressen läßt. So halte ich diese Auffassung auch bei Mt. 18, 8 f. Mt. 9, 43 ff. für die bessere. Das rednerische Ziel: Überzeugen des zuerst erschrockenen Zuhörers von dem Ernste der sittlichen Reinheit und von der Gefahr der Laxheit, wäre dennoch dasselbe.

§ 29. Jesus bringt Streit.

Mt. 10, 34 (ff.), Lk. 12, 51.

Schleierm., II, 69. Menken 328. Arndt, Gl., VI, 15. Steinm., Pr., II, 713. Schwarz, IV, 240. Rothe, E., II, 408.

Schleiermacher scheint sich hier geradezu an der Paradoxie zu weiden. Er benützt den Text am zweiten Weihnachtstag, dem Stephanstag, und stellt das Thema auf: „Die Freude an der Erscheinung Christi soll erhöht werden durch die Betrachtung, daß er gekommen ist, das Schwert zu bringen!“ In der Einleitung braucht nur noch auf Lk. 2, 14 verwiesen zu werden, und die Paradoxie steht in denkbarster Schärfe da. Die Auflösung gliedert sich in die drei Teile: 1. Gegenüber der Welt, so wie sie ist, mußte das Evangelium herausfordernd auftreten; der natürliche Gegensatz wurde durch die Initiative des Evangeliums zum feindlichen Gegensatz gesteigert. 2. Als göttlicher Mensch (in der Partition: „Das Bringen des Schwertes ist uns die sicherste Gewähr dafür, daß in dem Herrn die Fülle der Gottheit gewohnt hat“) sieht Jesus den Segen der Zwietracht, deren Ende doch Frieden und Heil sein muß. 3. („Es ist uns der sicherste Maßstab für die unerschütterliche Festigkeit des Vereines zwischen dem Erlöser und den Seinen.“) Auch wir sollen diese Zuversicht haben und als Letztes doch den Frieden sehen. Bei dieser Auflösung bleibt der Widerspruch gegen unsere natürliche Meinung in voller Schärfe bestehen, und doch wird der Hörer mitgerissen durch die Erhebung der Erörterung auf eine höhere Stufe.

Ganz anders verfährt Menken, obwohl auch er von Lk. 2, 14 ausgeht. Paradoxie darf dennoch nicht sein, denn Friede und Friede ist nicht dasselbe, der „Friede“ im Text wird sofort im Werte herabgesetzt als der Friede, wie ihn die Welt liebt, der Friede mit der Sünde und der Lüge. Sofern aber B. 35 die eigenen nächsten Verwandten als Gegenstand des Kampfes erscheinen, nimmt Menken auch hier sofort dem Worte das Außerordentliche durch Hinweis auf die Voraußnahme im NT: V. Mose 33, 9f. Der Gegensatz gegen die Angehörigen kommt so als das ganz Natürliche heraus, die Scheu davor als das nicht zu Rechtfertigende. Hier wird trotz Schriftbeweis der Hörer kaum ganz gewonnen sein.

Arndt (zu B. 34 allein) gelingt die vermeintlich notwendige Rechtfertigung Jesu leicht: „Der Zweck Christi“, fängt er an, „ist allerdings (!) der Friede“. Er hat ja auch nicht Wohlgefallen an der Zwietracht. Hier schon eine Abschwächung der grimmigen Worte Jesu, aus denen doch gewiß kein Bedauern über den Unfrieden spricht. Eine weitere, schon sprach-

lich sehr gewagte Abschwächung folgt darauf: die Zwietracht war nicht Absicht, sondern unvermeidliche Folge! Hierauf ist es dann ein Leichtes, diese Notwendigkeit aus dem Vorhandensein der Feinde des Evangeliums zu erweisen, Feinde in unserem Herzen, in den Häusern, im öffentlichen Leben, in der Kirche (die von Arndt oft genannten „Lichtfreunde“). Erst danach, schon durch diese Anordnung beinahe entkräftet, kommt die entgegengesetzte Meinung zum Ausdruck, der berechtigte Friedenswunsch, der sich auf Jesus selber (Mt. 5, 44) beruft. Verwunderung und Paradoxie treten hier erst hervor. Auflösung: vor der Sache muß die Person zurücktreten; wenn es sich um Vaterland, Ehre Gottes, Glauben und Gewissen handelt, darf kein Friede aus „weltlicher Klugheit, falicher Selbstliebe, Bequemlichkeit, Menichen- und Todesfurcht“ geschlossen werden, der der Sache des Christentums schaden würde, sondern die Liebe zu Christus, Dankbarkeit gegen ihn und Begeisterung für sein Reich sollen das Schwert des Angriffs und das der Verteidigung führen.

Steinmeyer spricht das Befremden aus, daß es etwas Höheres geben solle als den Frieden, der doch erst die Unterlage zum Genuß aller übrigen Güter bildet. Dazu das ganze Wesen Jesu, sowie sonstige Schriftworte. Steinmeyer operiert hier sogar mit Joh. 20, 19 und Mt. 10, 12 f.; ich habe keinen Prediger gefunden, der darauf hinweist, daß an allen diesen Stellen, auch Lk. 2, 14 εἰρήνη = εἰς sich nicht mit unserem „Friede“ deckt, nur hier Lk. 12, 51 Mt. 10, 34! Entgegen Arndt war die Zwietracht nicht bloß Folge, sondern Absicht. Diese stellt Steinmeyer sogar sehr scharf dar: Jesus will die Zwietracht gerade in den Schoß der Familie bringen, und sie soll dort nicht einseitig, sondern gegenseitig sein. Also Jesus der Friedestörer! Auflösung: Jesus bringt die Zwietracht nicht dahin, wo sonst Friede war. Um das zu beweisen, muß der Prediger freilich sehr kühn behaupten, daß gerade in den Familien der Unfriede die Regel sei!! Jesus bringt vielmehr da, wo schon Zwietracht ist, an Stelle der alten eine neue Zwietracht, schärfer als jene, die aber die alte verschwinden läßt. Schließlich muß auch diese „Zwietracht um Christi willen“ in Frieden umschlagen, indem der, um dessen willen man sich entzweite, zum einigenden Bande wird. Der Beweis dafür ist (Steinmeyer!) auf einen unscheinbaren Textteil aufgebaut: Lk. 12, 52 sind es ja schon zwei, die sich in Jesu Namen verbündet haben! So ist mit der neuen auch die alte Zwietracht verschwunden, mit dem stärkeren Übel das schwächere; aber nur in dem stärkeren lag diese Möglichkeit des Umschlagens ins Gegenteil. Diese Lösung war vorgehend schon im Thema ausgesprochen: „Die Zwietracht um Christi

willen als die Pforte zur Einheit“, und in der Hinleitung auf dieses Thema wurden Analoga angeführt, wie Jesus durch Schmerz zur Freude, durch Entbehrung zum Genusse führen will.

Diese Auflösung ähnlich bei Schwarz, der sonst die Paradoxie abschwächt.

Ein sehr schönes Beispiel für Höherführung bietet Rothe. Wenn zur Herausstellung der Paradoxie die Unvoreingenommenheit gegenüber dem von Jesus bekämpften Standpunkte gehört, dann ist hier dieser Zweck vollkommen erfüllt. Rothe fertigt sofort die oberflächliche Zustimmung dazu, daß das Christentum Kampf bringe, ab, indem er die Meinung Jesu zeigt: Kampf nicht immer nur gegen das Schlechte, sondern — so hier — gegen das Edelste, das auch in dem christlichen Bewußtsein als etwas Edles gilt. Rothe zieht mit den Versen Mt. 10, 35 ff. (Verwandte) auch B. 39 herein und wird auch hier der Gegenmeinung gerecht: das Leben verlieren, das doch so reich und schön ist — gerade für den, der nicht die Sinnenfreuden sucht! —; des Weiteren dieselbe Gerechtigkeit, die das Schwierige und Anstößige des Wortes Jesu festhält: was das Christentum als Ganzes bekämpft und zerstört hat, indem es dem Gebote des Stifters folgte, war zuerst die griechische Welt der Schönheit, nachher ebenso die Wunderwelt des Mittelalters. So muß auch der einzelne Christ oft das Edelste und Beste in sich selbst, als seinem Verufe hinderlich, rücksichtslos bekämpfen, freilich — hier wird der Auflösung schon vorgearbeitet — um es gereinigt wieder zu gewinnen. Die Auflösung wird gewonnen durch den Ausblick auf die Herrlichkeit dessen, was der Heiland gebracht hat. Wie groß muß es sein, wenn es dem Leben des Christen solchen tragischen Ernst aufzwingt! Die Wirkung dieser mitreißenden Auflösung ruht darin, daß sie sich an das Gemüt wendet anstatt an den Verstand.

§ 30. Haß gegen die Verwandten.

Lk. 14, 26.

Schleiermacher, IV, 586 und I, 535. Dräseke, Pr., I, 31. Arndt, GL, I, 84.

Der Kampf, den man sich immer noch als notwendiges Übel leidenschaftslos geführt denken kann, wird hier zum Haß gesteigert. Siehe dazu das bei Mt. 5, 29 f. am Schlusse (S. 66) Gesagte, gestützt durch Wellhausen, der zu Mt. 6, 24 (zwei Herren dienen) schreibt: „Wenn ein Mann zwei Frauen hat, so heißt die, die er vorzieht, schlechtthin die geliebte und die andere schlechtthin die gehaßte“.

Schleiermacher fragt im ersten Teil der ersten Predigt: Was heißt hier „Hassen?“ und warnt davor, in dem Gefühle der Unmöglichkeit buchstäblicher Auffassung zu rasch umdeuten zu wollen. Er scheidet aus, was alles nach Jesu sonstiger Lehre nicht gemeint sein könne: übelwollen, Geringschätzung, Verlassen, und kommt schließlich auf: Widerstreben gegen uns irremachende Liebe der Unrigen; für dieses Widerstreben ist „Hassen“ nur ein starker Ausdruck. Also eine formelle Paradoxie, die durch Aufhebung des Mißverständnisses leicht gelöst ist. Als Ertrag des vorübergehenden Aufstoßes bleibt die erhöhte Aufmerksamkeit des Zuhörers auf den Ernst der vermittelnden Stellung des Christen zwischen Liebe und Glauben. So wirkt es auch trotz der erfolgten Beruhigung im zweiten Teile noch, wenn die Anwendung des Gebotes auf besondere Umstände beschränkt wird: nur wenn das irremachende Beeinflussen auf unsachliche Weise geschieht: Drohung, Schmeichelei usw. Zielthema: Glauben halten und den guten Kampf kämpfen!

In der anderen Predigt verbreitet sich Schleiermacher über den Wahn, mit einem Teilchristentum doch ein ganzer Jünger Jesu zu sein. Ein weiches, liebevolles Gemüt, hilfsbereit, ist z. B. noch nicht das ganze Christentum, es fehlt das Wehunkönnen, auch geliebten Menichen, um der Sache Christi willen. So wird die Paradoxie des Wortes auf eine bestimmte Gruppe der Christen, auf die es gemünzt gedacht wird, auf die Weichen, die nicht hart sein können, beschränkt.

Dräseke (1817) hebt diesmal die Paradoxie mit starken Worten hervor, so daß er es danach für nötig hält, die Zuhörer durch Hinweis auf die zu erwartende Lösungsmöglichkeit zu beruhigen. Jesus mußte so reden, weil er sich seine Werkzeuge aussondern wollte. „Hassen“ wird nach Mt. 6, 24 erklärt als „hintansetzen“, nach 10, 37 als: Christus liebhaben über alles, was uns teuer ist. Nach dieser Auflösung der formellen Paradoxie (s. Schleiermacher) bleibt immer noch eine schwächere materielle Paradoxie. Die Abstumpfung, als sei das Wort zeitlich bedingt, weist Dräseke ab; sind auch die äußeren Umstände anders, so bleibt doch der Geist des Evangeliums, der auch heute nicht gestattet, daß wir die Unseren mehr lieben als den Herrn. Das beruhigende: „kein edles Verhältnis kann darunter leiden, wenn dem heiligsten Verhältnis sein Recht geschieht“, leitet über zu dem paradoxen Thema: „Wir lieben die Unrigen dann am wahrhaftesten, wenn wir den Herrn noch mehr lieben als sie“. Die Auflösung bringt dann die Partition: „Denn nur durch eine alles übertreffende Liebe zu dem Herrn gewinnt

die Liebe gegen die Unsrigen 1. den Umfang, 2. die Kraft, 3. die Würde, 4. den Ernst, 5. die Zartheit, 6. die Treue.“ Diese Auflösung hat ihr Bezeichnendes darin, daß zwar die verhältnismäßig geringe Schätzung der Verwandtenliebe bleibt, aber das Ganze emporgehoben wird.

Arndt: „Das rätselhafteste und grauenvollste aller seiner Worte“. Hätte nicht Jesus es gesprochen, so würden wir es „Wahnsinn, Übertreibung, Schwärmerei“ nennen. „Auch kein Übersetzungsfehler.“ Hier weist nun Arndt die oben wiederholt gefundene Erklärung als Abschwächung ab, als wäre hassen = weniger lieben, oder zu hassen scheinen, oder die Sünde an ihnen hassen. So steht das Wort in voller Paradoxie da. Eine Auflösung ist danach wohl nur noch durch eine Höherführung möglich, die gelingt Arndt aber nicht recht; wenn er erklärt, daß der Haß nur an Stelle der abgöttischen Liebe zu den Angehörigen und zu sich selber treten, dagegen die „wahre“ Liebe, die das Menschliche und das Göttliche in ihnen und im eigenen Ich unterscheidet, bleiben solle, so bedeutet das eher ein Herabsinken, das Ersetzen der einen Abschwächung durch eine andere.

§ 31. Laß die Toten ihre Toten begraben.

Mt. 8, 22. Lf. 9, 59 f.

Menken 259. E. Frommel, I, 380. Schwarz, IV, 313. Wassermann 139. Holzmann 246.

Zur Erklärung geben Menken und Frommel die Möglichkeit an, daß der Sohn nicht den soeben gestorbenen Vater noch begraben, sondern den Tod (und das Begräbnis) des in hohem Alter noch lebenden Vaters abwarten wolle. Dann ist das ungeduldige Wort Jesu eher begreiflich, die Paradoxie also abgeschwächt¹⁾. Trotzdem finden wir gerade bei diesen beiden Predigern sowie bei Schwarz die stärkste Herausstellung der Paradoxie gegen das natürliche Pietätsgefühl und gegen Jesu sonstige Art (Frommel: Lf. 7, 15. Joh. 19, 26 f. Mt. 26, 10 ff., aus dem Mt 1. Kön. 19, 20). Schwarz, der den Widerspruch der Pietät an merkwürdig späte Stelle setzt, macht aus dem scheinbar „harten, unbarmherzigen“ Wort ein „kühnes, heldenmütiges“. Obwohl er die Paradoxie abschwächt, indem er von Pietät und grausamem, unnatürlichem Verbot anfangs nicht spricht, sondern vom Überwinden des Erdenleides (im Zusammenhang: B. 58: entsage der Erde Lust! B. 61 f.: erhebe dich über der Erde Bande!) in wenigen Sätzen: gib dich nicht der lähmenden Trauer hin,

¹⁾ „Man raubt dem Auftritt die Aktualität“ schreibt Holzmann in seinem Kommentar³ (S. 228).

denn du brauchst den ganzen freudigen Mut; mache dich stark gegen Tod und Grab! — so stellt er dennoch den „kriegerischen“ Klang der Worte fest und ihre „sehr kühne, ich möchte sagen abstoßende und herausfordernde Form“. Bassermann übergeht fast ganz den konkreten Fall und spricht allgemeiner vom Sichlösen des Menschen von seiner Vergangenheit, läßt aber auch hier das Bedenken gelten: „Es erscheint uns wohl hart, wir mögen wohl auch von Mangel an Pietät bei solchen Menschen reden . . .“ Holzmann empfindet „eine der Schroffheiten und Härten des Charakters (! Jesu“, berücksichtigt aber gleichfalls den wirklichen Anlaß des strengen Wortes Jesu kaum, sondern verallgemeinert ähnlich: hier stehe Weltanschauung gegen Weltanschauung. Wörtliches Verständnis lehnt er, wie auch bei anderen derartigen Worten Jesu, ab, trotzdem bleibt auch bei der Vergeistigung des „Tote begraben“ die Paradoxie. Aber der Doga-Gedanke der Pietät bleibt ganz verischwiegen, der Totenkult wird nur von seiner nachteiligen Seite aus geschildert und bewertet¹⁾.

Soweit die Feststellung der Paradoxie, nun die Auflösung. Die „Toten“ sind bei Menken die Lebenden, die aber dem Gezeke des Todes unterworfen sind und bleiben, bei Holzmann das in seiner Wirkung das wahre Leben tötende Handeln und Genießen der Weltmenschen²⁾. Nach Frommel und Menken wäre das Wort im Munde jedes Anderen (Frommel: „menschlicher Lehrer“, Menken gegen den Rationalismus: „weiser Volkslehrer und Vorbild der Moral“) unauflösbar paradox, unrettbar sinnlos. Die Auflösung rettet sich zu der besonderen Autorität Jesu, die ihn berechtigt, um der größten Sache willen so großen Verzicht zu fordern. Frommel weist auf die Folgen, wenn Jesus die Erlaubnis gegeben hätte, ebenso Bassermann: Jesus wußte, warum er es ihm verbot; Menken schließt a minori ad maius von I. Mose 2, 24 und V. Mose 33, 9f. auf das Größere, das bei gleichem (?) Verzicht hier in Aussicht gestellt ist. Bassermann schließt ähnlich: schon bei konzentrierter Verfolgung irdischer Zwecke muß die Vergangenheit begraben werden, um so mehr wenn der Christ nach dem Gottesreich strebt; die Vergangenheit kann zur Versuchung werden. Holzmann stellt dem toten Treiben und Genießen der Welt das wirkliche Leben im Reiche Gottes mit viel Pathos und Poesie gegenüber, eine Höherführung, die aber ihre Aufgabe nicht ganz erfüllt, weil dem berechtigten Anstoß des Zuhörers zu wenig Beachtung geschenkt ist, in dessen Seele darum trotz allem Aufschwung ein Stachel

¹⁾ Kurz zusammengefaßt im Kommentar², S. 228.

²⁾ Vgl. dazu Joh. Weiß im Kommentar: „die Menschen, die in ihren gewöhnlichen Lebensbedingungen stecken bleiben“.

bleibt. Wirkfamer Schwarz, der zuerst die Pietät sprechen läßt und darauf antwortet: Jesus will nur sagen, daß es noch etwas Höheres gibt, das Reich Gottes, die freudige, lebenskräftige Arbeit dafür; wir sollen nicht den Schmerz um die Toten vergessen, aber uns auch nicht darein versenken (wird denn der Jüngling das?). Für die Unerbittlichkeit des „sofort“ gibt auch Schwarz keine Erklärung. Auch bei Bassermann bleibt das Gefühl einer nicht völligen Auflösung, einer fortbestehenden Härte, nur merkt man dem ehrlich unsicheren Tone der Predigt an, daß der Prediger selber dies fühlt; gerade damit, daß er den Hörer mitfühlen läßt, welch harten Kampf ihn das schwere Wort kostet, erhöht er dessen Achtung vor der ernstesten Gewalt des Jesuwortes. Ein letzter Versuch des Brückenschlages: der Vater lebt im Sohne fort, dieser handelt in seinem Sinne, so auch gibt es in unserer Vergangenheit Dinge, die des Weiterlebens wert sind, weil sie schon Leben, höheres Leben des Gottesreiches waren, damit dürfen wir uns beschäftigen, und diese Beschäftigung besteht in seiner Pflege, Fortführung, Weiterbau. Dieser offenbare Abstrich von der Härte des Wortes in seiner allgemeinen Anwendung zeigt die hoffnungslose Schwierigkeit einer gänzlichen Auflösung. Vor allem wird jeder Hörer schließlich doch bei dem tatsächlichen Vorgange des Textes stehen bleiben und alles verstehen, nur nicht das unerbittliche „sofort“; hierfür hat wohl noch kein Prediger eine genügende Erklärung gegeben.

Zur Prüfung dieses schweren, aber äußerst fesselnden homiletischen Problems liegt uns zunächst ob, genau zu scheiden zwischen der grundlegenden exegetischen Arbeit und jedem weiteren homiletischen Vorgehen. Das ist bei der vollendet vorliegenden Predigt schwer, weil hier beides in der endgiltigen Verbindung erscheint. Es besteht aber die Gefahr, daß schon die Meditation nicht diesen geordneten Gang nahm. Leicht läßt das vorschwebende Predigtziel den Redner unwillkürlich zurückschrecken vor gewissen Folgerungen der Exegese, diese wird beeinflusst durch die Frage nach der Anwendbarkeit der aus ihr entspringenden Gedanken. Aber gerade bei solchen problematischen Texten verlangt der Hörer die genaue historische Erklärung. Eine ganz unbeeinflusste Exegese hatte auch hier festzustellen, daß das Wort Jesu nicht *ex cathedra* gesprochen sein muß, also auch nicht in diesem Sinne homiletisch zu behandeln ist. So wird etwa die Auffassung möglich, daß Jesus speziell von diesem Sohne gewußt habe, daß er nach der Erfüllung der Pietätspflichten nicht den Weg zu ihm zurück finden würde; also Annahme eines Einzelfalles, vgl.

Dryander zum reichen Jüngling (S. 53). Oder — und diese Auffassung kann uns höher führen: wir nehmen einen (im Zusammenhang des Textes nicht erkennbaren) Augenblick an, wo Jesus die höchste Spannung einer Reich-Gottes-Begeisterung erlebte, die alle Gefühle steigert, so auch das des Argers über die Hemmung der Nachfolge durch die Pietät, und die die Forderung des Ausschließens aller anderen Willensregungen zur Härte werden läßt. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme und dafür, daß die Umdeutung der „Toten“ in Lebende (Holzmann, Weiß¹⁾) alles zerstört, sehe ich in einem nicht sehr beachteten Umstande, nämlich in der grotesken Form des Wortes. Es liegt eine doppelte Paradoxie in ihm, zuerst die formelle: können denn Tote einander begraben? dann erst, nach deren Auflösung (gemeint ist: überlaß die Toten sich selber, kümmere dich nicht um sie!) die zurückbleibende materielle Paradoxie: Jesus schätzt die selbstverständlichste Pietätspflicht gering ein. Schon die furchtbar schroffe Form läßt keine andere Erklärung des Wortes als die durch gewaltige seelische Hochspannung zu. Wir haben hier wieder den Fall, wo alles Wegdeuten, vor allem alles Umgehen des Anstoßes beim Hörer nicht durchschlägt. Es bleibt immer das Anstößige des Wortlautes. Das Einzige ist darum: rückhaltloses Zugestehen der Unmöglichkeit, dann Versuch der Höherführung. Diese kann wohl nur nach der Art geschehen, wie sie Rothe zu Mt. 10, 34 (S. 69) zeigt. Auch der Prediger muß die Sublimierung des „folge mir nach“ (Mt.) oder „verkündige das Reich Gottes“ (Lk.) zuerst an sich selbst erleben und dann auf den Zuhörer übertragen. Gelingt es auch dann noch nicht, die Abweisung des von der Pietät geforderten geringen Zeitverlustes zur völligen Befriedigung zu erklären, dann bleibt nur, die Unauflösbarkeit der Paradoxie offen zuzugeben, die Schuld aber in der Schwäche unseres Gefühls zu finden: wir können uns das Wort Jesu nicht zu eigen machen, weil wir seinem starken Hochgefühl nicht ganz zu folgen vermögen. Die Pietätspflicht ist nicht herab-, sondern die Gottesreich-Zuversicht möglichst hinaufzusetzen. Diese Betrachtung des Problems an sich, der Größe Jesu als Faktor der Erbauung müßte wohl genügen, weil jeder Versuch der paränetischen Anwendung zur Verallgemeinerung, damit notwendig zu Einräumungen, zur Verkleinerung, zur Milderung der Schroffheit, folglich zum Wiederherabsinken führen und den schon gewonnenen Hörer wieder loslassen würde.

¹⁾ Also das geistige Todsein körperlich lebendiger Menschen. Holzmann vergleicht mit Off. 3, 1, Weiß mit dem Gebrauch der Ausdrücke „Tod“ und „Leben“ bei Joh. und Pls. Zur Auflösung der Paradoxie hilft das auch nichts, denn die Pietät gilt doch sonst nicht als Zeichen geistigen Erstorbenseins!

§ 32. Die Leidenstaupe.

Mt. 10, 35—40. Mt. 20, 20—23.

Steinmeyer, Beitr. IV, 247. Benz 1915.

Das Verzichtleisten um des Gottesreiches willen wird gesteigert und zusammengefaßt zum Leiden, Kreuztragen. Paradox gegenüber der Meinung, daß das Leiden Strafe, das Glück Belohnung sei, paradox nicht nur als Umkehrung dieser Anschauung (Vorzug der Leidenden, s. zu Mt. 5, 3—10), sondern hier noch mehr als gestellte Bedingung, als Leidensforderung. Diese steht in Verbindung mit der Forderung der Nachfolge, dadurch auch mit der Vorstellung von dem eigenen Schicksale Jesu, dem Leiden des Messias. Nicht jedes Wort des NT darüber ist paradox, sondern nur die mit absichtlicher Schärfe den Herrlichkeitsträumen der Jünger entgegengeworfenen Worte Jesu, die auch uns an den Gedanken des Erlösungstodes längst Gewöhnten durch die Hervorhebung des Notwendigen (wie: „ihr sollt leiden“, so: „ich muß leiden“) noch paradox erscheinen können. Daß gerade diese Worte vom Leidensmüssen des Erlösers trotz gewissen Vorkommen im NT wenigstens nach der Vorstellung der Evangelisten als Paradoxa wirkten, zeigt ihr Bericht von dem wiederholten Nichtverstehen gerade derer, die Jesus sonst am besten verstanden.

Steinmeyer läßt die Bitte der Zebedaiden möglichst als plausibel erscheinen, erhält so die Grundlage zur Feststellung der Paradoxie. Diese erfolgt nicht, vielmehr erscheint auch die Leidensforderung als ganz natürlich. Die Begründung würde einer Auflösung der Paradoxie entsprechen. Die gewöhnliche Erklärung, daß die Herrlichkeit erst durch vorangegangenes Leiden verdient werden müsse, lehnt Steinmeyer ab; die Herrlichkeit, die Jesus meine, falle vielmehr mit dem Kelchtrinken und Getauftwerden zusammen.

Benz (1915) bringt die Doga der Jünger, daß das Reich Gottes auf dem eingeschlagenen Wege, geradlinig aufwärtssteigend, zu erreichen sei, zur Deckung mit der modernen kulturfrohen Entwicklungsstimmung, die nun aber die Kriegskatastrophe zerstört hat. Beides war und ist irrig: das Kreuz ward vergessen. Unser Weg führt nicht zum Ziele. Warum nicht, und warum der Weg, den Gott führt, der Leidensweg, zum Ziele führt, sagt Jesus nicht; aber unsere eigenen Erfahrungen vom Gewinn durch das Leiden, auch das Kriegsleiden, geben uns die Antwort. Hier stehen deutlich da: Doga, Paradoxie und Auflösung, allerdings die Paradoxie nicht schroff, auch nicht überraschend, weil schon von Anfang an immer wieder der Hinweis auf das übersehene Kreuz hereinspielt.

§ 33. Lebensverlust ist Lebensgewinn.

Mt. 10, 39; 16, 25. Lf. 9, 24.

Menken 328. Steinmeyer, Pr., II, 651.

Menken geht auf die Paradoxie der Form, die das Wort neben der Paradoxie des Gedankens zeigt, nicht ein, schwächt die des Gedankens ab: daß man etwas in sich töten und verleugnen müsse, steht als fast selbstverständlich da, das Gegenteil als etwas Minderwertiges; das diesseitige Leben erscheint als identisch mit Lebensgenuß, das jenseitige wird mehr lehrhaft als wirklich anziehend geschildert und so kein Interesse für das Problem erweckt.

Steinmeyer (zu Lf. 9, 23—25) gibt den „Widerspruch, den die Worte an der Stirne tragen“, zu, hat aber die Auflösung schon vorher so weit vorbereitet, daß das Sichverlieren in der Welt schon als menschlich allgemeines Leid empfunden und die Sehnsucht nach einem befriedigenden Leben bewußt geworden ist. Die Erklärung ist dann: Verzicht darauf, dem „falschen, natürlichen, sündlichen“ Selbst seinen Willen zu lassen, dafür den Willen Christi tun; so entsteht an Stelle des absterbenden alten der neue Mensch, das neue Leben. So fügt sich auch das Kreuztragen im zweiten Teil, ohne daß auf seine Paradoxie noch besonders eingegangen zu werden braucht, leicht als weiteres Mittel zur Selbstbewahrung ein; denn die Geduld im täglichen Aufnehmen des Lebensleides hält den alten Menschen danieder.

Damit vergleiche man nun wieder Rothes Entwurf (s. o. S. 69), der das irdische „Leben“ und den Lebensgenuß nicht herabwertet, sondern im schönsten und edelsten Sinne nimmt und darum viel größere Schwierigkeit mit dem Worte Jesu, aber auch viel größeren Gewinn hat!

§ 34. Kreuztragen.

Mt. 16, 24. Lf. 9, 23.

Schleiermacher, III, 620. Arndt, Gl., IV., 149. Rohde 54.

Schleiermacher erhebt gegen das Wort, sofern es allgemein gelten sollte, ähnliche Einwendungen wie gegen die Forderung an den reichen Jüngling (s. S. 52), vgl. auch zu Joh. 3, 3 (S. 34), nämlich 1. daß es auch Jünger Jesu gibt, die kein Kreuz zu tragen haben, 2. die Aufsechtung dieser Gemüter, ob sie deswegen wirklich nicht für voll gerechnet werden dürfen, 3. die Unnatürlichkeit des Kreuzsuchens um jeden Preis

und des eingebildeten Kreuzträgertums. Aber diese Einwendungen richten sich gegen die Auslegung des Wortes, die es aus dem Zusammenhang nimmt und allgemein gelten läßt, nicht gegen das Wort Jesu selbst, dem in erster Linie eine Bedeutung für die bestimmten damaligen Verhältnisse zugeschrieben wird; wenn ihm dann doch auch eine gegenwärtige Geltung zugesprochen wird, geschieht es doch mit der Beschränkung, daß es sich nur um das Kreuztragen für das Reich Gottes handle in dem Sinne, daß der Christ die Unvollkommenheiten der Welt vor dem Kommen des Gottesreiches als Kreuz empfindet.

Arndt führt hier zwar anfangs das Zurückschrecken des natürlichen Menschen aus, schwächt dann aber bei der sehr weiten Fassung der „Selbstverleugnung“ die Paradoxie beträchtlich ab durch entwertende Bezeichnung des zu Verleugnenden. Auch die „Güter der Erde“ erscheinen wieder, die der Hörer schon durch Übung einzuschätzen weiß; ihr Gewinn wird zwar nicht abgelehnt, aber sie sollen „dem Herzen nach“ verleugnet, d. h. mäßig gebraucht, nicht „genossen“ werden. Zu verleugnen sind ferner die Menschen, die uns nahe stehen, das alles macht dem Prediger und dem Zuhörer keine große Not; damit das Schriftwort recht behält, wird hier die Liebe durchweg aus egoistischem Grundtriebe hergeleitet. Ferner die Selbstverleugnung im engeren Sinne: die Eigenliebe muß Verblendung und Unglück sein. Die Paradoxie des Kreuzes kommt ein wenig zur Geltung als das Schmachvolle und Schmerzhafte, sofort aber wird das „Sträuben des natürlichen Menschen“ besiegt durch die in der Sündhaftigkeit begründete Notwendigkeit. Danach als weitere Auflösung: der Segen des Kreuzes (Übung, ehrenvolle Auslese) und die Aufforderung, darin nicht ein Bornes-, sondern ein Liebeszeichen dankbar zu erkennen. Die Predigt ist ein Beispiel für viele!

Hierher gehört noch die Predigt von Franz Rohde über Mt. 18, 31—43, die aus der Verbindung der Leidensweisagung mit der Blindenheilung das Thema gewinnt, vom Leiden überhaupt (also nicht von dem des Messias) zu sprechen, und zwar vom Segen des Leides, der in der wahrhaftigen Einstellung zu ihm gefunden werde. Der Zusammenhang des Leidens mit der Nachfolge Jesu tritt demzufolge zurück. Paradoxie erscheint nicht, weil von Anfang an das Leiden als Erziehungsmittel Gottes für die Menschen dasteht; im Gegenteil spricht die Einleitung die Verwunderung darüber aus, daß es eine Leidenscheu gibt. So erscheint beinahe die Doga als Paradoxie (vgl. unten Biziuz, S. 80)!

§ 35. Das Leiden des Messias.

Lk. 18, 31 ff. Mt. 20, 17—19. Mt. 9, 30—32; 9, 12. Lk. 24, 25 f. Mt. 8, 31. Mt. 16, 21 ff.
 Hofacker 230. Hollifoser, I, 269. Schleiermacher, VI, 24 (I. Teil). II, 386. III, 216. Bihius, III, 77. Bed, III, 141. VI, 457. Schleiermacher, IV, 560. Dryander, I, 295. Richter 45.

Die Worte Jesu über sein eigenes bevorstehendes Leiden werden naturgemäß nicht oft vom Gesichtspunkt der paradoxen Wirkung behandelt, weil die Tatsache selbst in ihrer Heilsbedeutung zu gewaltig dasteht und überreichen Stoff zur Rede gibt. Wir Heutigen empfinden die Paradoxie im alten Sinne kaum mehr, und die historische Paradoxie¹⁾ liegt zu sehr an der Peripherie. Eher noch empfinden wir die Paradoxie der Tatsache selbst, daß der Schuldlose leiden mußte für die Schuldigen, oder daß der Helfer nur helfen konnte durch den Tod, als die Paradoxie seiner darauf hinweisenden Worte, weil sie nur uns Bekanntes verkündigen. Gar zu leicht stellt sich darum der Prediger auf den Standpunkt, als müßte sowohl von dem Menschen damals (!) wie von dem heutigen verlangt werden, daß er diesen Worten ohne jedes Widerstreben zustimme; solches Widerstreben sieht er demnach als Sünde an. Gegen Sünde und Irrtum gibt es aber keine eigentliche Paradoxie, nur gegen absolut oder relativ berechnete Meinung.

Der Pietist Hofacker bietet das Beispiel gänzlicher Teilnahmslosigkeit des Predigers gegenüber den Anfechtungen, die gerade die Botschaft vom Leiden des Erlösers hervorrufen kann. Daß diese überhaupt paradox erscheinen kann, daran ist nur die verderbte Doga schuld. Die Jünger verstanden das Wort nicht, weil es nicht zu ihren vorgefaßten Meinungen vom Messiasreich stimmte; daß es aber auch heute Menschen gibt, die es nicht fassen, das kommt von der fleischlichen, unwiedergeborenen Gesinnung. „Ein leidender, ein sterbender Gott und

¹⁾ Über diese sind sich die Prediger nicht einig. Konnte ein leidender Messias aus dem AT. erschlossen werden? Hierzu Wellhausen, Einl. in die drei ersten Evv., 1911² S. 81: „Es nützt also nichts, den Anstoß abzuschwächen . . . Petrus wird hart angefahren, weil er unter dem Messias versteht, was er bedeutete und was alle Welt darunter verstand Durch die Weissagungen des AT war die Idee des leidenden Messias nicht vorbereitet; aus ihnen kann sie niemand entnehmen, der sie nicht mitbringt und hineinlegt. Nur in Jes. 52, 13 ff. könnte sie gefunden werden, aber da wird sie von den drei ersten Evangelisten nicht gefunden . . . Der Messias am Galgen, eine paradoxe contradictio in adiecto“ In demselben Sinne J. Weiß im Komm.², S. 150; Heitmüller, Jesus (Tüb. 1913), S. 81; Bouisset, Jesus (Halle 1904), S. 95; Holgmann Komm.², S. 259; Hollmann, Welche Rel. hatten d. Juden, S. 53.

Heiland ist der natürlichen Vernunft etwas Fremdes, Widriges, Abenteu-
 terliches“ (1. Kor. 1, 18 ff.). Nicht nur die „jüdische Fabel“ der Auf-
 klärer, auch das ganze „elende Tugendgeschwäg“ ist „Feindschaft gegen
 das Kreuz Christi“. Aber auch die frommen, jedoch unbekehrten Menschen
 verstehen es nicht, weil das Sündengefühl nicht stark genug ist. Also
 Notwendigkeit des geistigen Bankrotts.

Der „Aufklärer“ Zollikofer legt weniger Gewicht auf das Religiöse,
 als auf das Moralische, weniger auf die Heilsbedeutung des Leidens
 Jesu, als auf den darin bewiesenen Gehorsam. Darum preist er Jesu
 Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit, daß er die Absichten Gottes rückhaltlos
 verkündet, obwohl sie bei seinen Anhängern Anstoß erregen müssen. Er
 stellt also an diesem Anstoß die Paradoxie fest, löst sie aber nicht eigentlich
 auf, weil er jene Absichten Gottes nur den Gehorsam Jesu, nicht aber
 die Tatsache seines Leidens erklären läßt.

Schleiermacher macht zu Mk. 9, 30—32 einen Unterschied zwischen
 dem bloßen Leiden und dem Sterben. Er nennt die Vorstellung von
 Kämpfen und Leiden des Messias eine „herrschende Vorstellung“; nur
 der Tod als Krönung des Leidens wäre paradox gewesen, aber sie faßten
 das „Getötetwerden“ bildlich auf = Leiden, konnten also noch keinen
 Anstoß an dem Worte finden.

Ähnlich zu Mk. 9, 12: „War es nicht weit natürlicher, zu denken,
 der Retter des Volkes werde überall freudig aufgenommen werden?“
 Nein, denn die menschliche Unvollkommenheit bedingt das Gegenteil, die
 Feindschaft, und das mußten die Besten schon erkannt haben, darauf
 geführt durch die Alten Weissagungen über das Leiden des Messias
 in Verbindung mit der Sündenpredigt der Propheten. Noch höheren
 Wert haben Jesu eigene Leidensweissagungen. Er hat es gewußt und
 ist den Weg trotzdem gegangen. Diese „Kraft und Freiheit des Geistes
 muß uns mit der vollkommensten Zuversicht erfüllen in bezug auf alles
 sowohl was er darbietet, als was er fordert“.

Sehr interessant ist Schleiermachers Behandlung desjenigen Textes,
 der am meisten die Notwendigkeit des Leidens Jesu hervortreten läßt:
 Mk. 24, 25 f. („Mußte nicht Christus solches leiden“ usw.), schon durch
 seine eigenartig kühne Exegese. Die „Herrlichkeit“ ist danach nicht
 die himmlische (denn die hatte er schon vor dem Leiden; insofern aber
 die Jünger dennoch an sie gedacht haben könnten, möchte ihnen das Wort
 Jesu, daß er diese Herrlichkeit erst durch das Leiden habe gewinnen
 müssen, in diesem Sinne — wie kann er erwerben müssen, was er schon
 hat! — paradox erschienen sein), sondern die Wirksamkeit seiner Predigt

in der ganzen Menschenwelt. Trotzdem bleibt auch für diese „Herrlichkeit“ das Problem, warum ihr das Leiden hat vorangehen müssen, also Paradoxie in jedem Falle. Auflösung: die göttliche Liebe konnte im Gegensatz zu dem grausamen Haß seiner Feinde so am hellsten leuchten. Hier wird Schleiermacher vor der kirchlichen Dogmatik und dem Laienglauben selber paradox, indem er die herkömmlichsten Auflösungen ablehnt: 1. sein Tod die Bedingung zum Glauben an ihn, 2. die Bedingung der Vergebung der Sünden. Er führt aber gewichtige Gründe dafür an; zu 1: die Jünger haben schon vorher an ihn geglaubt, wie auch das Gespräch Mk. 24 zeigt; zu 2: das ergäbe eine Verwirrung unserer Vorstellungen von Gott; seine Liebe und seine Gerechtigkeit wären zwei entgegengesetzte Seiten seines Wesens; Jesus war schon zu Lebzeiten die Quelle des geistigen Lebens. Zur Begründung seiner eigenen Auflösung führt er u. a. an, daß der heilige Geist nicht eher kommen konnte, als bis er selbst die Erde verlassen hatte.

Bei Bizijs (zu Mk. 18, 31—34) erscheint der Leidenswille Jesu als ganz einfacher Ausfluß seiner Frömmigkeit (Folgerung aus Gottes Willen, seiner eigenen Selbstlosigkeit und der Erkenntnis der ihn umgebenden Verhältnisse). Trotzdem ist eine Paradoxie da, aber sie steht auf der anderen Seite (vgl. oben Rohde!): die „Verblendung“ der Jünger wird als Wunder hingestellt, als Erklärung selbstsüchtige Verbohrtheit gefunden. Die Überwindung liegt nun zwar in derselben Linie, als sähe der Prediger im Worte Jesu die Paradoxie: über das Persönliche hinweg das göttliche Walten und das Ziel erkennen; aber da ja diesmal nicht das Paradoxon das Höhere in sich birgt, nicht aus dem hohen Denken Jesu, sondern aus menschlicher Verirrung hervorgeht, Jesus dagegen die Doga ausspricht, so ist das Ziel der Predigt hier nicht die Rechtfertigung des Paradoxons und die Widerlegung der Doga, sondern umgekehrt: die Beweisführung, die sonst die Paradoxie auflösen könnte, führt hier zum Fallenlassen des Paradoxons und zum Aufrichten der Doga!

Der Prediger, der endlich die Paradoxie am schärfsten heraushebt, ist diesmal Beck (in seiner früheren Zeit)! Text ist Mt. 16, 21—23, Thema „das Ärgernis am Göttlichen“. Nach ihm handelt es sich um einen bleibenden Gegensatz des göttlichen gegen das menschliche Denken. Die Doga (Petrus) wird dieses Mal nicht gleich abgewiesen, nicht als natürlich und beschränkt entwertet, sondern sogar als liebenswert gepriesen und immer wieder als das auch heute Allgemeine gegen die Paradoxie aufgeführt, auch das Schriftwort, das Jesus die Überwinderkraft gibt, als Anstoß erregend für den menschlich denkenden Sinn bezeichnet. Petrus

ist „der natürliche Mensch in seiner schönen Gestalt, an dem aber auch das Trügliche und Hinfällige dieser Schönheit zu Tage kommt, weil er ohne Falsch und Verstellung sich darstellt“. Den Austritt in unsere Zeit versetzt, hätten wir gegen diesen harten, schwärmerisch überstiegenen Christus und für den vernünftig und natürlich denkenden Petrus gestimmt, der den frühen und freiwilligen Tod Jesu verhüten will, „daß er nicht seinen Feinden das Feld räume und gegen allen bisherigen Weltgang (Paradoxie!) vom bloßen Leiden und Sterben den Sieg seiner Sache erwarte, statt alle seine Macht und Mittel zu gebrauchen, um nach dem herrschenden Geist der damaligen Zeit (Paradoxie!) dem Reiche eine Gestalt zu geben, wie es alles Volk wünschte“. — Dieses starke Hervorheben des Gegensatzes gegen natürliches und gutes menschliches Denken, wodurch Jesu Denken nur um so höher gehoben wird, ist hier veranlaßt durch die Erzählung vom tatsächlichen Widerspruch des treuen Jüngers und durch die Empfindung von der unverdienten Schärfe des Tadel. Könnte diesen Gedanken nicht auch Raum gegeben werden, wenn der Text nur die Leidensvoraussage enthält, so daß der Betrachter sich selbst an die Stelle des Petrus setzen würde: „Meister, warum mußt Du nach Golgatha?“ Man sieht hier wieder, wie der jeweilige Text so oft nicht bloß die Gedankenauswahl für die Predigt, sondern die Gedanken des Predigers überhaupt zu beeinflussen und zu modifizieren scheint! — Die Auflösung der so kräftig aufgestellten Paradoxie bereitet Beck schon frühzeitig vor: trotzdem weist Jesus diese Denkweise ab „als ein Trugbild, das unter dem Schein des Guten und Vernünftigen geradezu ins Schlechte und ins Verderben zu führen geeignet sei“. Zur endgiltigen Auflösung führt Beck zuletzt das vom natürlichen Sinne beanstandete göttliche Wort, dem ja auch Jesus sich beugte, ins Treffen: gerade durch dieses Schriftwort müssen wir den inneren Widerstand überwinden. Also auch eine Art Höherführung, mehr paränetisch überredend als überzeugend, weil das Ziel des Kreuzesweges eben doch nur als unantastbares Dogma hingestellt wird.

In der Predigt aus späterer Zeit (1865) zu demselben Text verurteilt Beck die Doxa der Jünger und der Menschen überhaupt schon als Verblendung von vorne herein, allerdings trifft er hier nicht sowohl den Widerspruch gegen Jesu frühen Tod als vielmehr den gegen den Gottesgedanken des Erlösungstodes, ja gegen den göttlichen Erlösungsplan überhaupt im falschen Vertrauen auf andere Wege (Gesetzesseifer, menschlicher Tatendrang). Der Sieg der Dogmatik über die Natürlichkeit!

Die Verbindung zwischen Leidensforderung (Leiden der Jünger) und Leidensweisagung (Leiden des Meisters) vollzieht Schleiermacher

zu Mt. 16, 24 f. (!) in eigentümlicher Weise Jesus findet in dem „Schone dein selbst“! Anlaß zu der Besorgnis, der Jünger könne die Höherstellung der Person über die Sache auch auf sich selbst anwenden; daher die strenge Forderung der Selbstverleugnung. Erst im zweiten Teil erscheint das Natürliche und Allgemeine an der Sorge um das äußere Ergehen eines geliebten Menschen, ohne daß die Paradoxie der Abweisung dieser Sorge hervortritt; die Sorge wird lediglich durch das Höhere ersetzt: die reine Liebe, die auf dem Vertrauen beruht, daß der Geliebte trotz äußerem Untergange innerlich siegen werde. Die Paradoxie des menschlichen Leidens überhaupt kann nicht hervorkommen, weil schon in der Einleitung die leidenüberwindende Seelenstärke von ihrer christlichen Besonderheit gelöst wird und so als etwas Häufiges erscheint (vgl. ob. Rohde).

Dryander: Wir müssen bei den begeisterten Hoffnungen der Jünger den niederdrückenden Eindruck der Leidensankündigung verstehen (II. Teil). Aber Petrus erkennt mit dem geistlichen Auge in Jesus den Knecht Gottes von Jes. 53 (I. Teil). „Nur wer im Sinne des Apostels sich zum Herrn als dem Christ Gottes bekennt, kann und wird verstehen, wie ein solcher Erlöser notwendig leiden muß, und wird die eigentümliche Herrlichkeit erfassen, welche in dem Wege und in der Nachfolge seines Kreuzes liegt“ (Einleitung). In diese, der Topik der Paradoxie entsprechende Reihenfolge gebracht, stellen diese Gedanken eine sehr klare Auflösung beider Paradoxien dar; die von Dryander gewählte Gedankenordnung ist natürlich logisch ebenso gut möglich, aber nicht auf die psychologische Wirkung der Paradoxie berechnet.

Richter erhebt die Betrachtung sofort auf die höchste Stufe, so daß das nüchtern gewöhnliche Denken gar nicht erst zur Sprache kommt. Nur gegen Schluß wird bemerkt, es sei kein Wunder, daß die Seelengröße Jesu von den Kleineren nicht verstanden werde. Mit mehr Leidenschaft als Beweisraft wird behauptet, daß zu dem Wesen der Seele Jesu auch der „göttliche Opfertrieb“ gehöre, das Kreuz mache den Christus und auch den Christen. Hochführung anstatt Höherführung, darum keine Lösung.

B. Worte Jesu über seine Stellung zu Volk und Zeit.

§ 36. Für und wider Jesus.

Mt. 12, 30. Lf. 11, 23. Mt. 9, 40. Lf. 9, 50.

Schleierm. VI, 24 ff. Steinm. Vtr. II, 185. Schleierm. III, 661.

Faber II, 164. Haborn, Fr., 321.

Der Stellungnahme der Volksgenossen — in der Anwendung: der Menschen — zum Reiche Gottes entspricht die Stellung zu dessen Ver-

kündiger und Bringer, für oder wider Jesus. Hier stehen zwei Worte einander gegenüber, beide in ihrer gewagten Ausschließlichkeit paradox: „wer nicht für mich ist, ist wider mich“, und „wer nicht wider mich ist, ist für mich“. Daß die beiden Worte, die einander wie Pessimismus und Optimismus gegenüberstehen, trotz ihrem Vorkommen an verschiedenen Stellen der Evangelien entweder als Doppeltext oder unter einem Text aber doch miteinander verbunden behandelt werden, ist natürlich. Dabei kann die tatsächlich nicht ganz korrele Formulierang eine Rolle spielen. Die Paradoxie kann materiell gefunden werden in der Unduldsamkeit des ersten, der Weitherzigkeit des zweiten Wortes, aber auch formell bei beiden in der scheinbar unmöglichen Übertreibung. Die mir vorliegenden Predigten behandeln nur die materielle Paradoxie.

Schleiermacher (zu Mt. 9, 40) stellt keine Paradoxie fest, seine Erklärung käme aber einer Auflösung gleich. Sie geht auch hier von der Reich-Gottes-Verkündigung aus. Wenn der Teufelstreiber auch noch nicht den echten Glauben an Jesus hat, so wirkt er doch mit bei der Beseitigung der Hindernisse für das Gottesreich, indem er eine „äußerliche Unge störtheit des Daseins fördert als günstigste Witterung, bei der das Werk Christi gedeiht“. Also nur scheinbar Zulassung einer Laxheit in der Beurteilung des Glaubens und eine Konzession an die Weltflucht. Das indirekte Unterstützen der Sache Jesu kann noch zum direkten Glauben an ihn werden.

Während bei Schleiermacher das Positive gegenüber der Laxheit der persönlich nicht empfindliche, sachlich-kluge Eifer für Gottes Sache ist, ist es bei Steinmeyer in etwas anderer Färbung die Hochherzigkeit. Auch er wehrt den Beifall der „Welt“ ab, der auf dem falschen Verständnis beruht, als ob Jesus einer weitgehenden Toleranz, die schon mehr Laxheit sei, das Wort rede; er will vielmehr die andere Form der Duldsamkeit, eben die Hochherzigkeit. Scheinbar ist zunächst an dem Verhalten des Johannes nichts auszusagen, weil er die Nachfolge Jesu als das eine Notwendige verlangt; aber — Steinmeyers Genauigkeit im Wortlaut! — es heißt: „er folgt uns nicht nach“; hier liegt die Engherzigkeit, als gäbe es nur die eine Art der Nachfolge; Johannes übersieht über dem Scheidenden das Gemeinsame. Gegenüber Schleiermacher, der bei dem Teufelstreiber immerhin das Wichtigste, die tiefere Erkenntnis Jesu, fehlen läßt und die Rechtfertigung in der äußerlichen Tätigkeit mit ihrer vom Täter selbst schwerlich beabsichtigten Wirkung findet, sieht Steinmeyer in dem, was die Jünger und den Fremden scheidet, nur „Zufälliges und Äußerliches“. Damit findet er den Über-

gang zur Beurteilung des späteren kirchlichen Parteiwesens in Übereinstimmung mit Jesus.

Schwieriger wird die Aufgabe des Predigers, wenn er beide Worte zugleich ins Auge faßt, weil eins dem anderen gegenüber paradox ist und seinerseits die dem anderen entgegenstehende Doga darstellt und verschärft, besonders wenn alle nur möglichen Einwände unbestechlich berücksichtigt werden sollen.

Schleiermacher läßt auch für Mk. 11, 23 keine Paradoxie erkennen. Das eine Wort wird durch die Lage Jesu natürlich gemacht, das andere ergreift uns durch seine Milde. Schleierm. dringt oft so rasch in die Tiefe eines Wortes ein, daß ihm die Möglichkeit eines Anstoßes bei der nächstliegenden Auffassung entgeht, während der Hörer möglicherweise bei dem Anstoß stehen bleibt (i. S. 16). Er erklärt hier, daß die Worte nicht einzeln verfochten werden dürfen, sondern durch Zusammenschau eins das andere ergänzen müsse. Aus dieser ergebe sich als das Maß, wonach Jesus das Verhältnis der Menschen zu ihm bestimmt, die Quelle, aus der der Mensch die Taten Jesu herleitet. Wider ihn ist danach, wer die Kräfte Gottes in ihm als diese Quelle nicht anerkennt; wer es aber tut und nur das, ist für ihn, wenn er nur nicht Beelzebub als Quelle ansieht (Kontext zu Mk. 11, 23!). Dem Einwande: das sei zu wenig, es komme doch auf die dogmatische Stellung zu Jesus an, begegnet Schleierm. wie oben zu Mk. 9, 40, gestützt auf das „Sammeln“ und „Zerstreuen“. Nach diesem Gesichtspunkt ergibt sich ein optimistischer Ausblick: fast Alle sammeln, nur ganz Wenige zerstören!

Faber behandelt zuerst das strenge Wort und stellt sofort die These auf: man kann Christus gegenüber nicht neutral sein. Beweis: 1. das Denken muß zu der ganzen Paradoxie der Erscheinung Jesu (Wunder, das Kreuz) Stellung nehmen, 2. der Wille wird ganz gefordert, Halbheit ist also Auflehnung, 3. das Gemüt muß zur Gegenliebe bewegt werden, bloße Anerkennung ist gleichbedeutend mit Haß. Hier sollte nun das Befremden zum Ausdruck kommen und die Paradoxie herausstellen durch den Hinweis auf die Tatsachen, die jenem Beweise zum Trotz einen anderen Eindruck bedingen, den der wohl möglichen wohlwollenden Neutralität. Das wäre die Doga. Faber weicht aber aus: die Neutralen, die nach diesem Eindruck nicht gegen ihn sein können und doch auch nicht im geforderten Sinne für ihn sind, nimmt er als nur neutral Scheinende doch für Jesus in Anspruch und kann so bei seiner These bleiben. Dann das milde Wort. Jesus nimmt nicht die Parteilosigkeit selbst in Schutz

gegen sein anderes Wort, sondern sieht in dem Kampfe gegen das Arge in seinem Namen schon das „für mich“. Er trifft also nur die Engherzigkeit der Jünger, die dieses „für uns“ nicht sehen wollen. So steht dieses Wort zu jenem nicht im Verhältnis des Widerspruchs, sondern der Ergänzung: zur Entschiedenheit soll die Weitherzigkeit treten. Das Zweifelhafte an dieser Lösung ist eben die Annahme, daß der Teufels-austreiber „für“ Jesus sei. Erst am Schlusse betritt Faber noch einen anderen Weg, den Gegensatz der beiden Worte zu beseitigen: dort redet Jesus von sich allein, hier von sich und seinen Jüngern; ferner: es handelte sich um grundverschiedene Leute. Aber Faber geht diesen Weg nicht bis zum Ende.

Das tut Hadorn. Die Paradoxie (das Wort auch hier gebraucht) wird in den Widerspruch der beiden Worte verlegt. Auflösung: es kommt auf die Adresse an. Das eine Mal gebietet Jesus den Engherzigen und allzu Entschiedenen Weitherzigkeit, das andere Mal den Unentschiedenen Entschiedenheit. Beides führt er im Blick auf die Gegenwart aus. Vgl. Schleiermacher zu Lk. 14, 26 (S. 70).

§ 37. Die Steine schreien.

Lk. 19, 40.

Arndt, GL, V., 293. Steinm., Fr., I, 1.

Von Jesu hohem Selbstbewußtsein spricht das Wort: wo diese schweigen, so werden die Steine schreien. Der paradoxe Eindruck, zum Teil abhängig von der Zustimmung zur Messianität Jesu, wird verstärkt durch die Unmöglichkeit des Vorganges. Offenbar ein in Erhabenheit des Geistes gesprochenes kühnes Wort, das man nicht durch zu vieles Deuten und Rechtfertigen verkleinern sollte.

Arndt läßt diesmal die gewohnte Klarheit vermissen. Nur ein Satz, der, ohne Herausstellung der Paradoxie, das Wort erklärt: „Ist's tot in der Menschen- und Geisterwelt, so wird's lebendig in der Natur.“ Also von der Predigt der Steine. Die Steine werden aber sogleich verallgemeinert in Berge, Felsen. Dann ein Widerruf: was die Menschen (Jünger) verkündigen können, das können die Steine doch nicht: das Dogma von der Erlösung! Und dann doch wieder! nämlich das Erdbeben und Felsengerreißen am Karfreitag und Ostertag. Schließlich bildlich gewendet: die steinharten Gemüter! wenn die Schriftgelehrten schweigen, zeugt der Mörder am Kreuz für Jesus; endlich noch Kinder, „Lichtfreunde“ und Heiden. Der Überreichtum an Bildern und Gedanken hat

es hier dem Prediger unmöglich gemacht, durch größere Einfachheit und Beschränkung auf das Wesentliche eine viel stärkere Wirkung zu erzielen.

Auch Steinmeyer wird dem Texte nicht gerecht, weil er — erklärt! Er lehnt, nachdem er das geheimnisvolle Dunkel (aber nicht die Paradoxie) des Wortes festgestellt hat, die Deutung ab, daß die fühllosen Steine die kalte Menschenbrust beschämen werden, findet in dem „Stein“ statt des Toten lieber das Unvergängliche und kommt zu dem Ergebnis, daß, wenn die Menschen versagen, die Herrlichkeit Jesu doch gewährleistet sein wird durch die Unererschütterlichkeit der göttlichen Tatsachen der Erlösung (Kreuz und Auferstehung) und die Unverleugbarkeit der menschlichen Bedürfnisse (Schuld und Schwachheit), die zuletzt den Menschen doch zum Hosianna zwingen werden. Der Prediger hat sich zu sehr in den Buchstaben des Textes vertieft und sich dadurch allzu weit von der Situation des Textes entfernt: denn in Jesu Munde kann doch nur der abgewiesene buchstäbliche Sinn gegolten haben, trotz oder gerade wegen der Unwahrscheinlichkeit; der Hörer wird auch durch die geistreichste Umdeutung kaum zum Mitgehen gezwungen werden.

§ 38. Worte überdauern die Welt.

Mt. 24, 35. Mt. 13, 31. Mt. 21, 33.

Rothe, Pr., III, 79 u. 281. Dryander, II, 172.

Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen. Wieder ein Ausdruck des hohen Selbstbewußtseins. Den Zeitgenossen paradox eben wegen dieser Selbst einschätzung, die uns nicht mehr anstößig ist, uns Heutigen dagegen mehr als den Zeitgenossen paradox wegen der Vorstellung, daß Worte den Weltuntergang überdauern; die Vorstellung des Weltunterganges selbst war jenen durch die Apokalyptik vorbereiteten Gemütern ja geläufig.

Rothe findet die Paradoxie — für heute — schon im Vordersage. Es „geht uns sauer ein“, daß das Schönste und Herrlichste (das freilich sinnlich ist) unbeständig sein soll. Auf das Geistige allein uns zu gründen, will auch uns nicht gelingen. Noch mehr aber betont er die Paradoxie des Nachsages. Ein Wort, gesprochen unter einem verachteten Volke, von einem verachteten Manne! Wir sollen aber „das Befremdliche nicht unterdrücken“, sondern ergründen. Nun wird die Paradoxie noch verstärkt: nicht bloß der Inhalt, sondern auch die Form des Wortes soll bleiben, und nicht bloß so lange wie Himmel und Erde bestehen. Was kommt nach ihnen? Die Klarheit (vgl. I. Kor. 13, 8ff.), „wenn das Wissen der Geschöpfe von dem, der sie geschaffen hat, sich immer reiner

und klarer gestalten wird „, der Himmel, der nicht vergeht, der Himmel des reinen Geistes. Was uns wunderbar scheint, ist bei Jesus ganz natürlich, keine Schwärmerei, denn es folgt aus dem Wert seiner Worte und aus seiner Einheit mit Gott; Zweifel ist bei ihm ebenso unnatürlich, wie bei uns natürlich; bei uns ist Zwiespalt zwischen Verstand und Gemüt, bei ihm Einheit. Wie Gott ewig ist, so auch sein Wort, das Jesu Wort ist. Zu dieser theoretischen Auflösung noch die praktische: das Widerstreben und die Zweifel überwinden durch Freude an seinem Wort, durch Glauben daran und durch Tun.

Wie schwach nimmt sich gegenüber dieser völligen Ausschöpfung der Möglichkeiten, die die Paradoxie bietet, die (allerdings in einer Predigt über Mt. 13, 24—37 nur nebenhergehende) Behandlung des Wortes bei Dryander aus, der die Paradoxie einfach durch eine bequeme, aber nicht überzeugende Umdeutung beseitigt: „Himmel und Erde sind tatsächlich vergangen, seit der Herr jenes Wort sprach“, nämlich die wechselnden Weltkulturen, die das Wort Jesu tatsächlich überdauert hat!

C. Worte über das Gesetz.

§ 39. Zürnen und Töten.

Mt. 5, 21 f.

Herder 332. Menken 156. Arndt, WP., I, 158. Stodmeyer 105.

Die für Jesu Volksgenossen eindruckvollsten Paradoxien enthalten seine Worte über das Gesetz der Alten (wobei die mosaische Thora und die rabbinische Überlieferung nicht getrennt sind), wie sie Matthäus in der Bergpredigt 5, 17—48 zusammengestellt hat. Manches davon ist von solch unerhörter Kühnheit und so unerfüllbarem Idealismus, daß auch wir das Widerstreben gegen diese allbekannten Aussprüche, von denen wir die volkstümlichsten hier herausgreifen, nicht einfach unterdrücken können.

über die sachliche und formale Seite dieser Sprüche s. S. 18 zu 5, 38 ff.

Herder führt die geschichtliche Betrachtung durch: das AT. konnte das Vollkommene noch nicht lehren, nur das Vorbereitende, wie die Einschränkung der Blutrache, dabei enthält es auch schon feinere Gebote der Liebe, aber erst Jesus bringt die vollkommene Lehre von der Menschenfreundlichkeit und Versöhnlichkeit. Herder gibt sein Entzücken kund über die Höhe dieser Lehre gegenüber den jetzt noch notwendigen Übeln der Selbstverteidigung, ohne aber die möglichen Bedenken gegen

das zu Hohe und Unerreichbare und für die Wahrung von Recht und Ehre zu Worte kommen zu lassen.

Menschen findet in den drei menschlichen Strafen (Gericht, Kat, Gehenna) nur „Veranschaulichungen“ der Strafen in der zukünftigen Welt. Die drei Vergehen stellen den Mörder im ersten, zweiten und dritten Grade dar. Die Steigerung Racha — Narr gelingt Menschen nicht recht, weil „Narr“ bei ihm nur Verstandsloser heißt, „Racha“ schon: du Anspeienswürdiger. Wie der Mörder ersten Grades vor dem niederen Gericht usw., so wird in der zukünftigen Welt der Zorn und das Scheltwort gradweise immer höhere Strafe finden. Das wäre die Auflösung der nicht anerkannten Paradoxie; auf den (nicht ausgesprochenen) Anstoß: äußerliche Strafe für innerliches Vergehen? wäre die Antwort: nein, die Äußerlichkeit der Strafe ist nur ein Bild für tatsächlich innerliche. Also Auflösung durch Vergeistigung.

Weil Arndt sich nur an den christlichen Zuhörer wendet, ist der eine Grund zum Anstoße sofort hinfällig: der in der damaligen Gewohnheit liegende; Jesus erneuert gegen die verkehrte Auslegung ja nur die vergessene wahre. Der andere Anstoß, der in unserer heutigen, genau gleichen Praxis und in deren Natürlichkeit liegt, ist schon damit erledigt, daß ja der natürliche Mensch bei der alten Übung bleiben soll. Nur der „wahre Jünger“ (der „Bruder“ gehört auch dazu) fühlt die Schuld seines Zornes, und zwar — so begegnet der Prediger dem Einwand, der auf den selbst zürnenden Jesus hinweist — nur des sündhaften Zornes, der aus der Eigenliebe kommt. Jesu Zorn war heilig und rechtmäßig, ohne Bitterkeit und Groll, eigentlich war er Liebe. Dieser Zorn wird nicht verboten. Die übliche Auflösung durch willkürlichen Abstrich, s. u. zu Mt. 7, 1!

Nach Stockmeyer, der auch keine Paradoxie merken läßt, benützt Jesus die Stufen der bürgerlichen Gerichtsordnung als veranschaulichendes Gleichnis und überträgt sie auf Gottes Gericht, aber so, daß dort schon geringere Vergehen als Schuld gelten. Das leise Befremden darüber, daß Jesus noch strenger erscheint als Mose (hier eine Spur von Paradoxie), wird beschwichtigt mit dem Hinweis auf die wohlthätige Wirkung seiner Strafordnung.

Die Mühe, die allen diesen und noch weiteren Bearbeitern der Text offenbar macht, ist wohl damit zu erklären, daß sie sich nicht dazu verstehen können, anstatt der Herausarbeitung eines Lehrwortes sich in eine bestimmte Textsituation zu denken, die es begreiflich macht, daß der

Feuergeist Jesu sich völlig auf einen Gegenstand konzentriert, so daß jedes Ermägen und Abwägen dem Worte: „ich sage euch: wer zürnt, ist ein Mörder!“ Abbruch tut. Der Ausleger müßte weniger Theologe und Jurist als einfach Redner sein.

§ 40. Verzicht auf Vergeltung.

Mt. 5, 38—42. Mt. 6, 29 f.

Kaiser, II, 82. Arndt, BP., I, 216. Menken 174. Hoffmann, BP., 48. Viglius, II, 349. Dräseke, BJ., II, 340. E. Frommel, I, 234. Schwarz, IV, 166. Stodmeyer 133. Dörries 109.

Gegen dieses Wort häufen sich die schwersten Einwände. Dem Anstoße, der von dem Interesse an der öffentlichen Rechtsordnung ausgeht, gibt schon Luther nach, der seine Zuflucht nimmt zu einer Begrenzung der Gültigkeit des Wortes. Die Staatsordnung muß unangefochten bleiben. Also unterscheidet Luther zwischen öffentlicher und privater Rache und läßt die erstere erlaubt, die letztere verboten sein. Nur den „Christen sine relatione“ gilt das Wort. Gegen diese Sonderung wendet sich (zu einem andern Text: Mt. 20, 25 f.) Schleiermacher: „Und wenn es so scheint, als mache der Erlöser selbst einen solchen Unterschied und wolle nur aus der Kirche den Ehrgeiz verbannen, in der Welt aber ihn lassen, indem er nämlich seine Jünger den weltlichen Fürsten und Oberherrn entgegenstellt: so scheint dies nur so. Denn er lobt nicht, sondern er deutet nur darauf hin, daß damals freilich getrennt war, was niemals ohne Schaden getrennt sein kann, Gewalt haben als Beauftragter in gemeinsamen Angelegenheiten und dienen als Mitglied der Gemeinde des Herrn“. So würde Schleiermacher wohl auch über die rächende Gerechtigkeit in Gemeinde und Welt urteilen.

„Wollen die Vorschriften Jesu ein Recht unter uns auflösen?“ so fragt auch Kaiser und antwortet: „Auge um Auge“ als Rechtsordnung bleibt, nur Selbsthilfe, Rache, Prozeßsucht wird getroffen. Ähnlich Arndt. Auch andere scheiden zwischen der alten Rechtsordnung und dem sittlichen Gebiet und lassen das Wort Jesu nur dieses betreffen. Auch das AT-liche Wort beanspruche ursprünglich nur Geltung als Rechtsgrundsatz; nicht in diesem Sinne setzte Jesus es denn auch an, sondern in der verfälschenden Übertragung auf das private Leben durch die Rabbinen, die es zu einem Freibrief der persönlichen Rache gemacht hätten; so Menken und Hoffmann. Viglius spricht ohne Unterscheidung zwischen Mose und den Rabbinen allgemein vom Wiedervergeltungsrecht, hält aber gleichfalls dessen Überwindung für leichter im privaten als im öffentlichen

Leben und findet die Lösung des Problems (leider erst am Schlusse der Predigt, wie schön hätte dies der Hauptgedanke sein können!) darin, daß das Christentum des häuslichen Lebens die Verwirklichung dieser ethischen Gebote Jesu ins öffentliche Leben tragen müsse.

Bleibt die Rechtsordnung bestehen, so entfällt damit auch der Einwand, daß dem Unrecht immer neuer Vorschub geleistet werde, „wenn die Welt einmal weiß, daß ich mir alles gefallen lasse“ (Dräseke). Vigilius behebt den Anstoß: „der Böse wird allmächtig, um seiner selbst willen mußt du ihm widerstehen“ mit der Erwiderung: zeige ihm sein Unrecht durch Blick und Wort und Schrift, aber weiter gehe nicht, laß nicht dich selbst durch den Bösen schlecht machen, gegen das Gute ist er wehrlos und muß sich beugen. Kaiser ferner: „Will Jesus ein Unrecht gegen uns guthießen?“ scheinbar ja, in Wirklichkeit ist sein Rat nicht Schwäche, sondern Stärke, stark durch Liebe.

Ein weiterer Anstoß: kann ich's, wenn ich auch will? „wie soll ich Kränkungen vergessen (Dräseke)?“ E. Frommel (zu Lk. 6, 29 f. in einer Predigt über 6, 12—48) schiebt die Unfähigkeit dem „natürlichen Menschen“ zu und bemerkt bissig: die Leute lassen sich um anderer Dinge willen so viel gefallen, sogar Fußtritte, warum nicht auch um des Reiches Gottes willen?

Andere Einwände sind: „was behielte ich denn für den Gönner voraus, wenn ich den Beleidiger wie ihn behandelte (Dräseke)?“ natürlich auch der Spott über den weichmütig Nachgiebigen (Schwarz, Kaiser).

Wie soll man die Paradoxie auflösen, die Forderung Jesu begreifbar und annehmbar machen? Wir erkannten schon den einen Weg: die natürlichen Einwände bis zu einem gewissen Grade gelten lassen und von dem harten Gebot abstreichen, so viel man nur kann, aus seiner Unbedingtheit eine Bedingtheit machen. Zur Beschränkung des Gültigkeitskreises kommen weitere Beschränkungen. Dräseke: nachgeben, wo Strenge nicht weise wäre; dulden, so lange es geht; dazu auch Arndt: wohl sein Recht suchen und auf Strafe dringen, aber ohne Haß und Groll. Derselbe für uns immer lehrreiche Arndt ist es vor allem, der, indem er selbstverständliche Ausnahmen zuläßt, gerade die Strenge des Wortes Jesu zerstört, eigentlich über andere Texte redet und das Besondere an diesen Sprüchen, ihre unerhörte Schroffheit, unbeachtet und unerklärt läßt. Dennoch vermag er den Konflikt zwischen diesem abgeschwächten Christentum und den Erfordernissen der weltlichen Gesellschaft nicht zu lösen: „Gott wird dir Erleuchtung geben, wie beides zu vereinigen ist“. Vielleicht der beste Satz in dieser Predigt!

Auch Schwarz: nicht der frechen Gewalt nachgeben, nicht das allgemeine Recht preisgeben. Stockmeyer hilft sich mit einer Unterscheidung zwischen „Bösem“ und „Übel“: nicht dem Übel widerstreben (so Jesus B. 39), wohl aber dem Bösen (so der Erklärer); sofern das erstere Verfahren aber das letztere beeinträchtigt, ist die Forderung aufgehoben; das betrifft die Fälle, wo die Nachgiebigkeit das Böse fördert. Frommel legt die einzige Schranke gegen dieses Gebot der Liebe in die Liebe selbst hinein, die unter Umständen gerade das Unrechtdulden verbietet. Hoffmanns Auflösung vollends wird moralisch bedenklich: verzichte auf Rechtshilfe — wo sie nicht möglich ist!

Eine andere Einschränkung: man kann sich der Lage, die das Wort Jesu voraussetzt, entziehen, indem man rechtzeitig dem Übel — ausweicht. Menken (mit ihm Arndt, der hier stark von ihm abhängig ist) bringt sogar Beispiele aus dem Verhalten und der Lehre des Paulus und Jesu selbst!

Oder man macht das Gebot unverfänglich durch Unterschiebung der nicht paradoxen Gesinnung an die Stelle der paradoxen Tat: nicht vergelten, das Übel dulden, sanftmütig und geduldig werden wie Christus (Menken-Arndt, Hoffmann). Schwarz findet die Paradoxie nur im Ausdruck, der aus der temperamentvollen Sprache des Morgenländers zu erklären sei, und die Auflösung im Übersetzen aus dem Buchstäblichen in die Tendenz: Opfern, Dulden, Nachgeben, Gesinnung der Sanftmut und Friedfertigkeit, Bereitschaft zum Opferbringen.

Auch die Herabsetzung der Doxa treffen wir wieder an: Arndt bezeichnet ihre guten Gründe von vorne herein als Fehler; für „Eigensinn“ und „Eigennutz“ empfiehlt er Dienstfertigkeit und Liebestätigkeit. Er greift auch zum ästhetischen Urteil: Häßlichkeit der Rachsucht und Prozesserei. Vigiuz läßt die Widerstände aus einem zweifelhaften Ehrbegriff kommen, der nur Hochmut oder Angst vor Tadel und Spott sei, und fordert statt dessen den höheren Ehrbegriff: ruhige Selbstsicherheit und christliche Dulderehre vor Gott. Auch das natürliche Recht zur Nothwehr setzt er herab: bedenke, wie leicht aus der erlaubten die überschrittene Nothwehr wird! Ähnlich Frommel: „wer nicht lernt Unrecht leiden, lernt Unrecht tun“. Auch von der schützenden Rechtsordnung scheint Vigiuz nicht viel zu halten: du willst dein Recht? verlange es nicht von Menschenhand, da ist es doch nicht zu finden, suche nur das Recht vor Gott!

Gerechter ist Kaiser, der die Paradoxie stark unterstreicht und den Wunsch des Hörers, sie aufgelöst zu sehen, zu wecken weiß durch die

Gegenüberstellung: hier die plausible Meinung, dort die Autorität Jesu. Versuche, durch Höherführung der Betrachtung ohne zu viel Dialektik das Problem zu lösen, erkennen wir bei Frommel, der die „Liebe als des Gesetzes Erfüllung“ die ganze Darstellung beherrschend an den Anfang setzt (Schwarz dagegen stellt diese Lösung als Zielpunkt an den Schluß!); ferner Stockmeyer: wir müssen zuerst in uns selbst das Böse ausmerzen, dadurch wird es auch in dem Gegner bekämpft. Auflösung durch Paränese bei Kaiser: das ist praktisches Christentum, führt es nur aus! Hoffmanns zweiter Teil: Gotteskinder, Gottes und Christi Vorbild, und der dritte: das Gottesreich, das der Welt besser helfen kann als die bloße Rechtsordnung, stellen eine Höherführung dar, die aber hohl erscheint, weil der erste Teil die natürlichen Anstöße nicht genügend begründet.

Zuletzt eine Predigt, die m. E. das Beste an diesem Gedankenmaterial zusammenfaßt: Dörries läßt das Gebot paradox sein gegen Vernunft und Natur, und zwar durch seine Unbedingtheit, weil das Vergeltungsrecht außer seiner nachteiligen auch seine gute Seite hat: von dieser aus gesehen erscheint das Gebot als eine Moral für Schwächlinge. Um das Stehenbleiben bei dieser Ablehnung zu verhindern, führt Dörries (wie Kaiser) die Autorität Jesu ein: gerade in diesem Augenblicke des Kampfes gegen das AT konnte bei ihm von Schwäche oder Gefügigkeit keine Rede sein. Kein übertreibender Ausdruck (Schwarz!), weil Jesu eigene Praxis mit seinem Worte übereinstimmt. Für die Auflösung wählt Dörries zuerst (wie Vigilius) den leichteren Teil: die Ausführung für das häusliche Leben; er führt an, was bei Duldsamkeit gewonnen, bei strengem Rechtsuchen verloren wird. Aber der Anstoß für das öffentliche Leben ist schwerer, weil hier nicht wie dort die Gemütswerte, sondern das Recht und die Ordnung die größere Bedeutung haben. Trotzdem schwächt Dörries nichts ab, bleibt bei dem Ungeheuerlichen des Gebots, aber in kühner, großzügiger Betrachtung, er behauptet die Möglichkeit der Durchführung, die das öffentliche Leben (wie eine große Familie!) heben wird. Behauptung, nicht Beweis, Rhetorik, nicht Dialektik, so wird die homiletische Methode aus der (paradoxen) Eigenart des Textes gewonnen. Dialektisch ist die Auflösung nicht völlig, aber die Höherführung zu dem großen Ausblick erzwingt in dem Zuhörer die Achtung vor der widersinnig bleibenden Forderung Jesu.

Ein interessantes Nebeneinander der Auffassung eines seltsamen Jesuwortes als formeller (Schwarz) und materieller (Dörries) Paradoxie und entsprechender Auflösung.

Es folge hier der eigene Versuch, dieses homiletische Problem der Lösung näherzubringen. Die *Doxa* heißt hier: Hochachtung vor dem persönlichen Ehrbewußtsein, das sich nicht ungestraft zu nahe treten läßt, und vor der Rechtsordnung, die für gekränkte Ehre oder verletztes Recht die Genugtuung gewährleistet, ergänzt durch die Geringschätzung der charakterlosen Weichheit und Feigheit, die alles duldet und verzeiht. Diese *Doxa* müßte zu Beginn der Predigt ruhig entwickelt werden im selbstverständlich zustimmenden Sinne, damit dann das Paradoxon Jesu wie ein Donnererschlag hereinfährt und eine Welt ganz anderen Denkens ankündigt. Das ist hier aber schwerer durchzuführen, weil der schon verlesene Text gar zu deutlich die *Doxa*, noch bevor sie ausgesprochen ist, aus den Angeln hebt. Also werden diesmal beide, Jesuswort und *Doxa*, sofort mit einander in Auseinandersetzung treten müssen. Die Einwände gegen das unbegreifliche Prophetenwort ergeben dann eben die *Doxa*. Entgegen dieser Unbegreiflichkeit wirkt in der Seele des gläubigen Hörers die Autorität dessen, der das Wort gesprochen hat. Damit dieser Hörer nicht vor dem vollen Bewußtwerden des Gegensatzes seines Denkens zu dem Jesu zurückschrecke und dadurch an der vollen Entfaltung seiner *Doxa* gehindert werde, kann die Formulierung gewählt werden: „haben wir ihn recht verstanden, kann er das gesagt haben?“ Dann die Paradoxie: ja, er hat es gesagt, wir haben ihn recht verstanden, er meint es wirklich so, wie er es gesagt hat! Dann aber auch nicht diese Paradoxie gleich wieder zerstören durch Umdeutungen und andere Abschwächungen. Kein „besonderer Fall“ darf angenommen werden, keine begrenzte Adressierung. Nichts darf abgestrichen werden, auch nicht zu Gunsten jener Einwände. Keine Vergeistigung des Buchstäblichen! Nicht die Vernunft, nicht die Offenbarung darf für das unverständene Gebot ins Feld geführt werden.

Die Auflösung muß sich bemühen, in jene Welt des anderen Denkens, in die Gedankenwelt Jesu emporzuleiten. Sein Prophetenblick sieht in seinem neuen Reiche eine Menschheit, die von Rache nichts weiß. Wie es keinen Totschlag mehr gibt, weil schon Zürnen und Schelten (5, 21 f.) so streng bestraft wird wie jetzt der Totschlag und darum ebenso selten sein wird; wie keiner mehr zum Ehebrecher wird, weil er schon den lüsternen Blick an sich selbst bestraft (5, 29 f.). Die Freude an dieser kommenden Welt ist es, die den Verkündiger die größten Schroffheiten mit paradoxer Lust am jetzt noch Undenkbaren wagen läßt. Diese Utopie kann wohl nur negativ beschrieben werden an dem, was dort fehlen wird. Hierher gehört also die Beurteilung der Vergeltung von der ungünstigen Seite, Häßlichkeit der Rachsucht usw.; auszuführen ist, etwa in Richters

Tone, wie sich die Gebräuche der gegenwärtigen Welt, die sich um Recht und Ehre drehen, von dieser Höhe ausnehmen.

Aber die Utopie darf nicht das letzte sein, mit dem Eindruck einer Schwärmerei darf der Hörer nicht nach Hause gehen. Der schwierigste Teil der Predigt betrifft den Nachweis der Erreichbarkeit. Das führt auf den Abschluß der Höherführung durch die Paränese. Jesus fordert diese Dinge nicht erst für die zukünftige Weltzeit; wer zu seinem Reiche gehören will, soll sich seinen Gesetzen schon jetzt beugen. So auch ihr: sucht so viel wie möglich von diesen Gesetzen Jesu durch euer Leben schon jetzt zu erfüllen! In diesem „so viel wie möglich“ liegt der einzige unvermeidliche Abstrich, das Zeichen der unwiederbringlich verblähten Eschatologie. Hier bekommt auch der Einwand doch noch sein Recht, daß durch die geforderte Nachgiebigkeit, so wie die Welt jetzt noch ist, das Böse ermutigt statt besiegt würde. Wenn du im Einzelfall nicht weißt, ob du dem Worte Jesu folgen sollst, so frage nach der Wirkung der Befolgung, aber nicht nach der Wirkung für dich persönlich, sondern für das Reich Gottes, ob es dadurch gefördert und nicht etwa vielmehr gehemmt würde. Gott möge helfen, daß die Förderung gelinge!

§ 41. Feindesliebe.

Mt. 5, 43—48. Mt. 6, 27 f.; 32—35.

Hoffmann, WP., 48. Dräseke, BZ., II, 340. Zollikofer, VII, 76 ff. (2 Predigten). Schleierm., III, 635. Menken 178. Arndt, WP., I, 230. Vigfus, II, 357. E. Frommel, I, 234. Schwarz, IV, 166. Kaiser, II, 96. Stockm. 143. Benschlag 182.

Luther unterscheidet auch hier: der Christ soll als Privatperson seinen Feind lieben, aber als Gottes Beauftragter soll er Gottes Feinde hassen.

Nach Hoffmann gebietet Jesus nicht Wohlgefallen am Feinde, aber Wohlwollen. Dabei kommt diese Abschwächung nur aus der Erwägung, daß Jesus nichts Unmöglichen, Widersinniges können geboten haben.

Das verbindet Hoffmann mit Dräseke (wieder zu Mt. 18, 1—11), der hier den Anstoß so formuliert: „Wie will ich es über mich erhalten, Feinde mit derselben Zärtlichkeit zu umfassen, die nur Freunden gebührt?“ und die Auflösung: auch dem Feinde seine Vorzüge gönnen, ihm das beste Los wünschen und dazu ohne Groll mitwirken, „wenn auch nicht für ihn glücken, so doch für ihn handeln.“

Hierher gehört auch Zollikofer. Nichts, was wider die Vernunft ist, kann Vorschrift Gottes sein. Was an dem Gebot der Feindesliebe

dennoch dawider ist, wird also abgestrichen. Die vernunftgemäße Feindesliebe besteht also nicht etwa darin, daß man ebenso viel Wohlgefallen am Feinde wie am Freunde habe, wohl aber, daß man alles Gute, das der Feind hat und tut, erkenne und sich dessen aufrichtig freue usw. Zölliker kommt dabei eigentlich mehr auf Gerechtigkeit als auf Liebe hinaus. Gerechtigkeit gegen den Feind aber ist natürlich keine Paradoxie mehr.

In der zweiten, die erste fortsetzenden Predigt zählt er Empfehlungen für die Feindesliebe auf, z. B. die Kette der Rache, die sie zerreißt, oder: „wieviel Nachsicht du selbst bedarfst“, und beantwortet er Einwände, so den auch zu „Auge um Auge“ möglichen betr. Auseinandersetzung mit dem Gesetz: das Gesetz hilft dir und gibt dir Sicherheit, also ist bei dir Rachedurst und Selbsthilfe nicht nötig (vgl. dagegen oben Viglius!), ferner den ästhetischen Einwand („ist die Rachbegierde ein Fehler, so doch der Fehler starker, edler Seelen“): „nein, der Ruhige und Zufriedene ist stärker als der Leidenschaftliche“. Kurz: Aufklärung als Auflösung!

Schleiermacher (zu Mt. 6, 32—35) wird vor lauter tiefgründiger Dialektik selbst paradox! Er bestreitet die Paradoxie des ersten Eindrucks vom Worte Jesu, das eins von den Worten sei, zu deren tiefem Sinn man nicht leicht durchdringt, weil man bei oberflächlicher Betrachtung schon Genüge zu finden glaubt. Zugleich bereitet er auf die Paradoxie seiner Erklärung vor: sie mag zuerst Widerspruch, bei tieferem Nachdenken aber Zustimmung finden. „Liebet eure Feinde“ kann nicht buchstäblich gemeint sein, weil — wir keine Feinde haben!! Wir können keine Feinde haben! Wer aus Verblendung uns beseindet, sonst aber entweder das gleiche ideale Ziel (das Reich Gottes!) verfolgt oder auf derselben Bahn des Glückes mit uns wetteifert, braucht nicht unser Feind zu sein; oder wir sind selbst nicht ohne Schuld gewesen und haben gegen die Liebe gefehlt. Ebenso zu Vers 33: wir haben ja gar keine Menschen, die nicht unsere Wohltäter sind!! Die Hohen sind die Wohltäter der Niedrigen, aber auch umgekehrt, überall ist Gegenseitigkeit! Auch unsere vermeintlichen Feinde sind irgendwie unsere Wohltäter, denn die Widrigkeit der Menschen prüft und reinigt uns, die nachteiligen Urteile fördern uns. Und ein noch schwererer Anstoß: der Lohngedanke: Liebe für Lohn! Und diese Liebe geht nicht aus der Gotteskindschaft hervor, sondern führt erst zu ihr hin? Zur Auflösung dieser Paradoxie, die nicht die vom Hörer selbst gefundene, sondern ihm vom Prediger gezeigte ist, faßt Schleiermacher den Lohn ethisch höher: die Freude am gotteskindlichen

Tun selbst. Jesus will die Liebe beschreiben, die diese unsere Gotteskindschaft zu erkennen gibt: voraussetzungslose Liebe, Liebe als natürliche Lebensäußerung. Wie erklärt Schleiermacher die notgedrungene Form des Wortes? „Wir verstehen die Worte erst ganz, wenn wir einsehen, wie der äußere Buchstabe derselben nur auf die menschliche Gebrechlichkeit sich bezieht. Freilich mußte er die, die ihn hörten, erst darauf aufmerksam machen, von welchen kleinlichen Rücksichten in Beziehung auf ihre Liebe sie ausgingen; das mußten sie erst erkennen, um dahin zu kommen, daß sie nichts anderes sein wollten als Werkzeuge des göttlichen Geistes in Mitteilung der göttlichen Wahrheit durch Erweisungen der Liebe.“

Daß Menken das Gebot der Feindesliebe schon im NT nachweisen und Jesus als den Wiederhersteller der durch die Rabbinen gefälschten Ethik des ATs auffassen würde, war zu erraten. Trotzdem ist das Gebot nicht für jedermann: für den Durchschnittsmenschen wird es zur „moralisierenden Charlatanerie“, ohne den Hintergrund ernststen Willens; es ist nur für Aristokraten des Glaubens und der Liebe. Vgl. Arndts echte Jünger und Namenschristen.

Nach Arndt versteht das NT den „Nächsten“ im weiteren Sinne, erst die Pharisäer ziehen die Grenze enger und gebieten das Hassen des Nichtnächsten. „Lieben“ ist Nichthassen, „Segnen“ ist Nichtfränken, „Wohltun“ und „Bitten“ wird positiver gefaßt; Zweck ist, den Feind zu rühren und zu bessern (Das genaue Gegenstück zu der Erklärung von Mt. 14, 26: Hassen = Nichtlieben; gerade Arndt lehnte dort diese Erklärung ab!). Gegenteiliges Verhalten Jesu selber wird gerechtfertigt durch den Unterschied zwischen Sünde und Sünder, und von hier ist nur ein Schritt zur Rechtfertigung mancher Kriege. Bei dieser Erweichung der Strenge und engen Umschnürung des Begriffs der Liebe tritt natürlich keine Paradoxie hervor. Trotzdem zeigt Arndt wieder die Verwandtschaft mit Menken: Feindesliebe ist eine Kunst allein der Gottesfinder, nicht des natürlichen Menschen. So wird die Möglichkeit gewonnen, zu B. 48 hinaufzuführen.

Vigilius hebt nicht eigentlich die Paradoxie hervor, nur den Gegensatz gegen die tatsächliche Übung des Hasses. Nichts von Unmöglichkeit oder Widersinn. Zwar warnt er vor Zuleichtnehmen und religiöser Heuchelei, erklärt aber dann dieses „Lieben“ doch recht einfach als sachliche Unparteilichkeit (z. B. des Schullehrers gegen Kinder ihm nicht genehmer Leute, des Beamten gegen Leute, die ihn nicht gewählt haben) negativ, dann positiv als Verstehenlernen. Die stark ausgeprägte praktische

Richtung seiner Predigten führt Vigilius leicht zu einer gewissen Verflachung seiner Texte. Erst zu B. 46 führt der Gedankengang etwas höher: nicht die „feige und selbstsüchtige“ Liebe, sondern die Liebe, die ganz frei ist vom Verhalten der anderen (vgl. Schleiermacher). Am Schluß auch etwas von Überlegenheit durch solche Liebe und möglichem Bessern, mit dem Ausblick: die Feinde werden Freunde.

Frommel beeinflusst das Urteil des Hörers durch die Wahl des Wortes „Welt“: Gegensatz zwischen der Welt mit ihrem „Todesgift der Selbstsucht“ und den angeredeten „ihr“ mit dem Gegengift der Liebe. Damit ist die Paradoxie schon abgebaut. Aber dann doch der hohe Gedanke: die Liebe gerade zu den Feinden, weil das die beste Feuerprobe ist; wer das kann, der hat innerlich überwunden.

Schwarz stellt nicht die Selbstlosigkeit der Liebe und die Selbstsucht des Hasses einander entgegen, sondern innerhalb des Begriffes der Liebe die von Jesus im Gegensatz sowohl zu den Juden wie zu uns geforderte selbstlose Feindesliebe und die ohne weiteres allgemein als selbstsüchtig charakterisierte natürliche Liebe (vgl. Arndt S. 77). Also eine deutliche Paradoxie, obwohl nur die Überlegenheit dieser reinen Liebe und das hohe Ziel Jesu dargestellt, kein Zweifel an der Möglichkeit ausgesprochen wird, durch die ungerechte Beurteilung des menschlichen Liebens nicht sehr überzeugend. Das Mittel zur Erreichung des Zieles ist die Vorstellung von Gottes Liebe, eine gute Auflösung, durch Mt. 6, 35b, 36, vgl. Mt. 5, 45, angezeigt. Die Hindernisse sind die nationale Schranke (das NT entgegen Menken nur unter diesem Gesichtspunkte des begrenzten Interesses) und der ehrliche Haß, sie werden überwunden durch Gerechtsein, Verständnis, Menschlichkeit.

Kaiser stellt die Vollkommenheit 5, 48 in der Liebe in Einleitung und Thema als Ziel hin. In der Formulierung der Teile: „Freundesliebe, was ist sie denn Sonderliches?“ „Feindesliebe, was ist sie noch Wunderliches?“ nimmt er die Zweifel wenigstens als möglich an, ohne sie aber weiter zur Rede kommen zu lassen. Immerhin stellt er schon die Freundesliebe als das auch bei Christen durchaus noch nicht Erfüllte hin, erst recht die Feindesliebe, und gewinnt den Zuhörer nicht durch Widerlegung der Einwände, sondern durch den Preis des Zieles: „leicht ist es nicht, aber herrlich, göttlich, selig ist es doch.“

Stoßmeyer endlich wird dem NT gerecht: die dortige „Feindesliebe“ bezieht sich auf Feinde im Volke; gegenüber dem Volksfeind mußte noch Haß geboten werden als Schutz. Jesus beseitigt diese Schranke, für uns also gibt es keine mehr. Aber der natürliche Mensch kommt

nicht so weit, erst durch Wiedergeburt lernten wir die göttliche Liebe. Ohne Paradoxie-Stimmung macht der Prediger so die Forderung nach und nach plausibel, indem er Stufen der Liebe aufstellt.

Beyschlag spricht das entscheidende Wort, indem er das Vorkommen der Feindesliebe nicht nur im NT, sondern auch sonst außerhalb des Christentums zugibt, aber nur vereinzelt, während dieses Gebot für das christliche Sittengesetz die Krone bedeutet. Indem er dieses christliche Sittengesetz als das viel kritisierte dastehen läßt, bereitet er die Paradoxie vor, die er dann als Frage formuliert: in das Gebot der Feindesliebe eine überspannte Forderung? Auflösung: es ist nicht dieselbe Liebe wie die zu den Freunden, nicht Herzenszug, sondern sittlicher Wille, wie die „Nächstenliebe“ ja auch als allgemeine Nächstenliebe, in die die Feindesliebe eingeschlossen wird. Nach dieser Auflösung für die Erkenntnis bleibt aber noch die praktische Paradoxie: die Schwierigkeit der Erfüllung für den natürlichen Menschen. Zur Erleichterung (vgl. Schwarz): das Vorbild Gottes und unsere Bestimmung zur Gotteskindschaft, vor allem die in Christus erschienene Wirklichkeit.

Wir fassen die Eindrücke zusammen und finden damit die Grundsätze für eine Predigt über diesen Text. Auch hier nichts, was die übernatürliche Feindesliebe im rationalistischen Aufklärungstolz vereinfachen oder den natürlichen Feindeshaß von der hohen Warte strenggläubig-biblischer Christlichkeit aus herabsetzen könnte! Auch die Frage, wie eng oder wie weit der Begriff „Feind“ genommen werden dürfe, sollte gar nicht hereingezogen werden, um die Paradoxie nicht zu gefährden. Ist der Gegensatz gegen die gut verteidigte Doxa genügend herausgearbeitet, dann die Höherführung: Jesus braucht für sein Reich eine Menschheit, der das übernatürliche natürlich sein muß. Die Reichsbürger sollen in ihrem Denken und Fühlen höher stehen als die Menschen der Gegenwart. Nicht die triebhafte Natürlichkeit der Zöllner (5, 46 f.) darf ihr Vorbild sein, aber auch nicht das verirrte Vollkommenheitsstreben der Pharisäer (5, 20. 6, 1 ff.), sondern ihr Vollkommenheitsideal sollen sie der reinsten Gottesvorstellung entnehmen (5, 48). Wie Gott deswegen vollkommen ist, weil er über den menschlichen Interesse- und Gefühlsgegensätzen steht (5, 45), so sollen sie es auf menschliche Weise auch sein, also gleichfalls darüber stehen. Angesichts solcher Höherführung fallen die Bedenken gegenüber der Feindesliebe, sowie etwaige Fragen der Einzelausführung von selbst hinweg, weil sie ja alle aus der noch gegenwärtigen, nur menschlichen Welt des Denkens stammen.

§ 42. Zurückstellen der Gesetzespflicht.

Mt. 5, 23f.

Schleierm., IV, 769. Menken, 159. Hoffm., BP., 26. Arndt, BP., I, 158. Kaiser, II. Stodtmeyer.

Soll die Erfüllung der Gesetzespflicht, namentlich der kultischen, nicht mehr den ersten Rang behaupten? Jesus stellt die inneren Werte darüber. Einen besonderen Fall dafür bedeutet das Wort der Bergpredigt über das Hintanstellen der Opferhandlung. Paradox erscheint vor allem die geforderte Eiligkeit der Versöhnung (vgl. zu Lk. 9, 60!) eines doch schon lang bestehenden Zwistes, vor der sogar die Pflege der heiligsten Handlung zurückstehen muß. Gott muß warten, bis der Mensch befriedigt ist! Die Auflösung wird natürlich erweisen, daß im Gegenteil Gott es ist, der als dringendste Befriedigung den Friedensschluß zwischen Mensch und Mensch verlangt. Fiebig¹⁾ führt aus der Mischna einen ähnlichen Rabbinenspruch an: „Wer hingeht, sein Passa zu schlachten oder seinen Sohn zu beschneiden oder die Verlobungsmahlzeit im Hause seines Schwiegervaters zu essen, und sich erinnert, daß er Gefäuertes im Hause hat, muß . . . umkehren und fortzuschaffen“. Da handelt es sich aber um eine echt rabbinische Paradoxie innerhalb der Gesetzeskasuistik; eigentlich der umgekehrte Fall, mit dem Spruche Jesu nur dann zusammenzuhalten, wenn dieser hieße: „bist du gerade daran, dich mit deinem Bruder zu versöhnen, und es fällt dir das Opfer ein usw.“. Gerade das uns natürlicher Erscheinende, daß das Sittliche über das Formelle gestellt wird, ragt als Fremdes in diese Abwägung der Gesetzesformalitäten herein. Trotzdem wird aus dieser historischen Paradoxie in der Predigt unschwer eine noch heute wirksame, wenn das jüdische Opfer mit der christlichen Abendmahls handlung vertauscht wird.

Schleiermacher ist der einzige, der, während die anderen diesen Gegenstand gelegentlich der Behandlung des Bergpredigtwortes vom Zürnen erörtern, ihm eine besondere Predigt widmet. Er vertieft die Paradoxie, indem er — aber gänzlich leidenschaftslos, nur in ruhiger Erwägung — es leugnet, daß der, der in der Kontemplation ganz die irdischen Verhältnisse vergißt, der Frömmste sei. Keine eigentliche Begründung, kein Für und Wider, nur ruhige Verwahrung gegen das Gegenteil.

Menken knüpft an das Wort vom Zorne an, folgert aus ihm die Wichtigkeit der Versöhnung, vor der auch die beste, heiligste, notwendigste

¹⁾ Bergpredigt, S. 49.

Handlung abgebrochen werden muß. Das wird ohne Gegengründe vorgebracht. Im Gegenteil: gerade die Heiligkeit der Handlung erfordert das vorhergehende Reinmachen, und sie fördert auch das „Eingedenkwerden“ durch die Sammlung der Gedanken. Bleibt nur der Anstoß an der Eiligkeit. Das Vorrücken der heiligen Handlung ist Zeichen des — alten Menschen! Die Gottseligkeitsübung des unverzöhrten Herzens hat keinen Segen. Dazu die Gefahr des Nachlassens des Verzöhrungswunsches, wenn ihm nicht sofort Rechnung getragen wird. Also: damit das Jesuwort recht behält, wird auch die nicht jüdisch, sondern christlich gemeinte religiöse Handlung möglichst heruntergedrückt, beinahe zur Stufe des *opus operatum*.

Noch deutlicher wertet Hoffmann die christlich gedachte heilige Handlung eigentlich jüdisch als Gnadesuchen und Ehrfurchtszerweisung.

Arndt wertet die heilige Handlung höher, als Verzöhrung mit Gott; man merkt ihm den Kampf mit der Paradoxie an; er tröstet sich damit, daß es ja heißt, man solle die Gabe am Altar liegen lassen zum Zeichen des baldigen Wiederkommens, „daß du nicht meinst, die Verzöhrung mit deinem Bruder reiche aus ohne die Verzöhrung mit Gott“.

Nach Kaiser nennt Jesus mit Absicht das den Juden heiligste Werk, um zu zeigen, daß das Werk der Verzöhrung noch heiliger ist. Er führt aus, wie bei uns die heilige Handlung selber diese vorhergehende Verzöhrung geradezu fordert. Ebenso Stockmeyer.

Allen diesen Predigern außer Schleiermacher merkt man ein wenig an, wie der gerade vorliegende Text ihr Urteil, hier über den Kultus, beeinflusst. Dieselben Prediger würden möglicherweise zu einem anderen Text den von Schleiermacher erörterten und zurückgewiesenen Standpunkt vertreten, daß jeder menschliche Streit sofort abubrechen sei, wenn die Seele von Gott ergriffen ist.

§ 43. Vereinfachung des Gesetzes.

Mt. 7, 12.

Arndt Bp., II, 132. Kaiser, III, 83. Rothe Pr., III, 141. Stockm. 289.

Den gesetzeseifrigen Volksgenossen Jesu mußte es auch paradox erscheinen, wenn Jesus (oder Hillel, s. S. 17) in einer banal scheinenden Lebensregel das vielgestaltige Gesetz zusammenfaßt. Auch wir, die wir für diese Regel den Namen *regula aurea* kennen, können uns an der Erklärung

der Religion als Ethos und gänzlichen Außerachtlassung des im eigentlichen Sinne Religiösen stoßen¹⁾).

Arndt zeigt das Beispiel gänzlichen Übersehens der Paradoxie, also der Möglichkeit eines Widerspruches überhaupt. „Mehr als dies eine braucht der Christ eigentlich nicht zu wissen“ (!!). Mt. 22, 36—40 wird zwar daneben gehalten, führt aber den Prediger nicht darauf, daß Religion nicht nur aus dem Verhalten zum Mitmenschen, sondern auch dem zu Gott bestehe; Arndt macht auch nicht den Versuch, die beiden Gebote zur Deckung zu bringen durch den Nachweis, daß solches Verhalten zu den Mitmenschen auch Gottesliebe sei.

Ähnlich Kaiser. Zwei Beispiele völliger sklavischer Dahingabe des Predigers an den Text!

Biel tiefer Rothe: Wie kann dieses einfache, längst bekannte Wort die Summa des praktischen Christentums sein! Und wenn es das ist: wozu dann noch Glaube, Erlösung, Wiedergeburt? Auflösung: die Gefahr der Entleerung der Religion ist nicht vorhanden, denn erstens befolgen wir das Gebot gar nicht, zweitens ist es auch gar nicht so leicht, es im richtigen Sinne zu befolgen, drittens gehört zur richtigen Befolgung als Voraussetzung eben doch das, was wir sonst Religion nennen. Also nicht eine Zusammenfassung, sondern eine Erprobung von „Gesetz und Propheten“, die ethische Tat als der Nachweis ihres umfassenden Vorhandenseins im menschlichen Innern.

Nicht ganz so klar, aber in der selben Linie bewegt sich die Erörterung Stockmeyers. Er stellt nicht gleich die Paradoxie fest, sondern im Gegenteil die Gefahr des allzu raschen Annehmens und des mißverstehenden, weil oberflächlichen Befolgens. Die Paradoxie kommt so erst nach und nach zum Vorschein: kann Jesus das gewollt haben, kann das die Zusammenfassung der Religion sein? Das führt auf die Auflösung: die Selbstliebe freilich versteht es falsch, nur die mit Gottesliebe verbundene Nächstenliebe erkennt und befolgt es richtig. Es kommt auf das an, was der neue Mensch von den Mitmenschen begehrt: Liebe und Barmherzigkeit, Sanftmut, Geduld; das macht er sich zur Richtschnur des eigenen Verhaltens. „Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid.“

¹⁾ Luther zu der Stelle: „Nicht sollst du Gutes tun Gott und seinen Heiligen, sie bedürftens nicht, sondern den Leuten, den Leuten, den Leuten“ (Predigt über Mt. 21 am 1. Advent). Scheinbar nimmt Luther die Paradoxie in voller Schärfe auf, in Wirklichkeit leitet ihn hier nur die Polemik gegen die katholische Werkgerechtigkeit: „gut Werk ist nur, was dem Nächsten nützt.“

Die Erkenntnis unserer mangelhaften Befolgung des Gebotes, unserer unvollkommenen Liebe, führt uns zu dem Wegweiser hin, Jesus, und er ist des Gesetzes Erfüllung.

§ 44. Geringschätzung der Gesetzesfrommen.

Mt. 5, 20. 16, 5—12. 21, 28—32. Mt. 18, 9—14.

Herder, 17. Arndt, Gl. V, 44. I, 167. Benz, 1909. Bed. III, 328. Hadorn, Jr., 345.

Paradox waren natürlich auch Jesu Worte, die gegen das doch wohl im allgemeinen herrschende Urteil über Frömmigkeit („Gerechtigkeit“) verstießen, also ebensoviel seine harten Worte über die Pharisäer und Schriftgelehrten, wie die milden über die Zöllner, den Amhaarez und die Samariter. Die historische Paradoxie kann sofort für die heutigen Verhältnisse lebendig werden, wenn an Stelle jener Gruppen solche innerhalb des heutigen Kirchentums genommen werden.

Herders Antrittspredigt in Riga 1767 über den Perikopentext Mt. 5, 20 ist ein Beispiel für geschichtliche Darstellung, die trotzdem nicht rein objektiv ist. Es fragt sich, hier wie bei Vielen, ob sich der Redner selber nicht bewußt ist, daß ihm die Paradoxie Jesu zur eigenen Doga geworden ist, oder ob er sich scheut, der Doga der nicht geschichtlich gebildeten Gemeinde mit einer Paradoxie entgegenzutreten (nämlich daß die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht ganz mit Unrecht in so hohem Ansehen standen), der gegenüber dann erst die Paradoxie Jesu (die aber inzwischen zur Orthodogie geworden ist!) eine Wirkung gehabt hätte. Herder aber nennt ihre Lehre Verstümmelung und ihre Heiligkeit Heuchelei, ihre Gerechtigkeit armelig und dürrig usw., ebenso geringschätzig spricht er über ihre Lebensführung.

Ähnlich Arndt über den Aberglauben und Unglauben der Pharisäer und Sadduzäer zu Mt. 16, 5—12.

Das Gleichnis vom Sa- und Nein-Sager überträgt Arndt ohne Hervorhebung einer Paradoxie aus den historischen auf die heutigen Verhältnisse. Dabei geht dieser Gegner des kirchlichen Liberalismus seiner Zeit in der Rechtfertigung des Jesuswortes um jeden Preis so weit, daß zwischen der Heuchelei der Frömmeler, die er treffen will, und dem Verhalten der wirklich Frommen, die anzutasten ihm ferne liegt, in dieser Predigt kaum mehr ein Unterschied zu merken ist. In der blinden Ergebung gegen die Autorität des Schriftwortes und in dem Bestreben, auch den Schein einer Paradoxie zu tilgen, scheint Arndt das selber nicht zu fühlen.

Benz findet neben der historischen Doxa (Hochstellung der Pharisäer und Niedrigstellung der Zöllner und Huren in religiös-kirchlicher und sittlicher Hinsicht) und der historischen Paradoxie Jesu (Umdrehung dieses Urteils) für den heutigen Prediger eine verwickelte Lage: eine doppelte Doxa, jede gegen die andere im Verhältnisse der Paradoxie stehend. Wie soll er der Doxa seiner Zuhörer in der gleichen Weise wie Jesus der damaligen Doxa entgegentreten? Denn nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der heutigen Kirche besteht sowohl die der damaligen entsprechende Meinung: die Kirchenfrommen stehen Gott näher als die Unkirchlichen, wie die gerade entgegengesetzte: die frommen Tasager sind Heuchler, die wahre Menschlichkeit ist eher bei den Unkirchlichen zu finden, mag auch das Ja des Bekenntnisses bei ihnen zu vermissen sein. Diese letztere Meinung wäre einfach die Meinung Jesu, in derselben vielleicht ungerechten Verallgemeinerung, aber aus einer Paradoxie zur nicht mehr neuen Doxa geworden. Der Prediger wendet sich ganz richtig gegen beides, gegen die erste Meinung mit der Taktik Jesu, gegen dessen Antithese aber auch wiederum, indem er davor warnt, sein Urteil unter Verkennung der absichtlichen paradoxen Schärfe ohne weiteres nachzubeten. Gegen dieses Zuweitgehen stellt er also in gewissem Maße die ursprüngliche Doxa wieder her! Derselbe Fall wie E. Frommels bedingte Parteinahme für die heutigen Reichen (S. 41).

Ein interessanter Fall ist Beck's Behandlung der Erzählung vom Pharisäer und Zöllner. Ein Ansatz zur Paradoxie ist da. Zuerst werden beide Gestalten in der üblichen Weise in die Beleuchtung christlicher Auffassung gestellt, dabei der Pharisäer verhältnismäßig sachlich behandelt. Dann eine Überraschung: Paulus wird dem Pharisäer gleichgestellt wegen I. Kor. 15, 10 b („Ich habe viel mehr gearbeitet denn sie alle“)! Daß dort der demütige Dank an Gott neben dem stolzen Selbstbewußtsein nicht fehlt, trifft ja auch bei dem Pharisäer zu. Daraus entnimmt Beck aber nicht einen Anstoß an Jesu strengem Urteil, sondern weicht sofort wieder aus: bei gleichen Worten verschiedene Persönlichkeiten. Bei der Übertragung auf heute ist der Pharisäer nur noch eitle Selbstzufriedenheit.

Dagegen finden wir bei Hadorn ein Beispiel völlig unvoreingenommener Behandlung. Er betont die Umwertungen durch Jesus, was der „Pharisäer“ damals war und was er jetzt ist. Dabei macht er sehr geschickt die damalige Paradoxie zur heutigen: in unserem abschätzigen Urteil über den Pharisäer sind wir selber selbstgerecht, also Pharisäer,

und werden von dem Urteil Jesu getroffen. Ja sogar — der Gipfel der heutigen Paradoxie! — wenn wir uns als Zöllner gebärden und „Ich Sünder“ sagen, sind wir nicht wirkliche, sondern dogmatische Zöllner, also — Pharisäer!

D. Paradoxe Lebensregeln.

§ 45. Vom Richten.

Mt. 7, 1. Mt. 6, 37.

Schleierm., III, 34; II, 710. Hoffm., BP., 78. Kaiser, III, 42. Menken 214. Rothe, Pr., III, 223. Arndt, BP., II, 93. Schwarz, IV, 179. Stodm. 252. Beck, III, 497 (1845); 602 (1847). Thomasius 573.

Jesus tritt kurz und schroff der (nicht bloß pharisäischen) Übung entgegen, die eigene Frömmigkeit an der Anderer zu messen. Uns Heutigen steht beim „Richten“ mehr das Hindeuten auf wirkliche sittliche Schäden vor Augen. Paradoxie besteht in beiden Fällen: nicht nur eine Gewohnheit, sondern ein gutes Recht, ja eine Pflicht wird verboten. Wir führen zu deren Verteidigung an: das Natürliche, Notwendige und Gute des Richtens, sowie Jesu eigene Übung (wie beim Zürnen!) und sonstige Vorschrift. Die Auflösung ist nicht leicht. Die Behandlungen dieses Textes sind besonders bemerkenswert durch das Maß, in dem die naheliegenden Einwände gegen das Wort Jesu, anstatt zurückgewiesen zu werden, vielmehr zur willkommenen Einschränkung von dessen Giltigkeit dienen: „wie kann Jesus das Richten verbieten! also hat er es nicht so gemeint.“ Eine Auflösung, die schon durch ihre Leichtigkeit Verdacht erregt! Und wir fühlen bereits, daß es nur noch einen andern Ausweg gibt: die Höherführung.

Schleiermacher entwickelt in der Einleitung die Paradoxie vollkommen. „Es gibt nicht leicht ein Wort des Erlösers, was uns alle unausbleiblich so mit dem Eindruck überrascht, daß wir immer auf alle Weise dagegen gefehlt haben und immer noch fortfahren dagegen zu fehlen. Aber wenn wir anfangen wollen, uns Vorwürfe zu machen über diese Abweichung von dem Wort des Herrn: so kommen wir auch gewöhnlich bald darauf zurück, daß sie doch unvermeidlich sei und daß wir nicht anders können als so.“ Wir richten wohl aus kleinlichem Sinn, aber auch aus großer Leidenschaft. „Wie tritt nun in dieses große Geschäft das Wort des Erlösers hemmend ein, hemmend und verbieternd!“ „Aber wie ist es doch möglich, sagen wir, nicht zu richten?“ Das Richten ist begründet in der großen Gemeinschaftlichkeit des Daseins.

Und doch: Jesu Wort! Das leitet zu der Frage über, was der Sinn des Wortes eigentlich sei, was seine Gründe, und was bei seiner Befolgung aus unserem gemeinsamen Leben und unserer Wirksamkeit in ihm werden soll. Zuerst weist Schleiermacher, wie er gerne tut, falsche Auslegungen ab: 1. daß wir nur nach dem strengsten Maßstab (d. i. Jesus selbst, die Liebe und das Reich Gottes) nicht richten dürfen, wohl aber „nach irgend einem gelinderen, der menschlichen Schwachheit mehr angemessenen“, 2. daß die bürgerliche Rechtspflege aufhören solle. Sie soll also nach Schleiermacher nicht fallen, der Richter als Beamter darf weiter richten; diese Unterscheidung des rechtlichen und religiösen Gebietes steht nur scheinbar im Gegensatz zu dem, was Schleiermacher selber zu Mt. 20, 25 f. (s. o. zu 5, 38 ff., S. 89) erklärt, denn hier ist die Unterscheidung begründet: die Richter werden ja nicht gerichtet! Schleiermachers eigene Auflösung lautet: Wohl sollen wir den Wurzeln der Taten des andern nachgehen, aber 1. nicht zum Richten, sondern zum Verstehen und Lieben, 2. nur bis zu einem gewissen Grade: das Letzte bleibe doch ein Geheimnis zwischen dem andern und Gott. Fernere Gründe für das Verbot: wie aus Richten immer wieder Richten entsteht, wie bei zu tiefem Einblick in die Seele des andern auch das Unrecht von ihm gelernt würde. Gegen den obigen Einwand: „Unvermeidlichkeit des Richtens wegen der Gemeinsamkeit des Daseins“ führt er an: gerade wegen dieser Gemeinsamkeit richten wir doch schließlich immer in eigener Sache; die Folge ist die sich vermehrende Ungerechtigkeit im Leben der Menschen. Nach erfolgter Auflösung der Paradoxie zuletzt noch eine Höherführung: Ersatz des Richtens durch das Seligmachen (Joh. 3, 17); also die neue gerichtlose Gerechtigkeit: im Geiste der hilfreichen Liebe auf alle Weise einander kräftig beistehen, immer im Blick auf die Förderung des Gottesreiches, helfen, unterstützen, abwehren, heilen. Wenn wir so dann doch das Innere gegenseitig erkennen, dann wollen wir gar nicht mehr richten!

Die andere Predigt Schleiermachers ist die achte seiner Predigten in bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburgerischen Konfession. Hier spricht der Prediger gegen die Augustana, nämlich gegen ihr Richten Andersgläubiger, er nimmt also die Paradoxie Jesu in besonderer Anwendung auf. Die Auflösung besteht 1. in dem Nachweis der zweifelhaften Entstehung kirchlicher Lehrmeinungen, 2. in dem Nachweis der dabei zutage tretenden Überhebung, als habe man nur zu geben, nicht auch zu empfangen. Das Zweitthema: die Wahrheit miteinander suchen in Liebe! zeigt auch hier die Höherführung an.

Den übrigen Predigten gemeinsam ist einerseits die Erkenntnis, daß in der allgemeinen Gewohnheit des Richtens ein Schade liege, andererseits das Gefühl, daß das Verbot nicht unbedingt und umfassend gemeint sein könne. Also ist die Meinung Jesu einzuschränken. Wie der Rationalist an den Worten Jesu das abtueicht, was wider die Vernunft geht, so der Bibelgläubige das, was gegen die sonstige heilige Schrift, auch das NT, geht; so wird der Maßstab für die Exegese gewonnen. Mancher Prediger ist aber in dieser Hinsicht Rationalist und Bibelgläubiger zugleich! — So sei verboten nur das Richten aus Rache (Hoffmann), mit Schadenfreude (Hoffmann, Kaiser), zum gesellschaftlichen Zeitvertreib (Menken, Hoffmann), aus Selbstüberhebung (Menken), das voreilige, übereifrige, inkompetente Richten (Rothe, Hoffmann), das lieblose (Arndt noch dazu: das grundlose und das gottlose) Richten: Kaiser, Schwarz. Besterer stellt aber, von Mt. 6, 36 kommend, das Gebot der Liebe an die Spitze und findet so die Zustimmung zum Verbot des Richtens allzu leicht: eine Hinführung, die die rednerische Benutzung der Paradoxie aufgibt. Während Menken unterscheidet zwischen Urteilen (erlaubt) und Richten (unerlaubt), nimmt Arndt beides als erlaubt an und verbietet nur gewisse Arten des Richtens; während Rothe wie Schleiermacher das Urteil nicht über die Tat hinausgehen lassen und das richtende Eindringen zur Persönlichkeit Gott vorbehalten wissen will (Hoffmann: nicht tiefer gehn auf die Ursachen, auch z. B. den Unglauben nicht zur „Schuld“ machen!), läßt Arndt auch das mißbilligende Richten über Personen zu. So verwandelt der Prediger die Paradoxie in einen Gemeinplatz: der exegetische Maßstab für das Paradoxon ist einfach — die Dora!

Auch hier, wie zu Mt. 5, 38 ff., nimmt Luther, mit ihm Hoffmann, Kaiser, Stockmeyer, das amtliche Richten vom Verbote aus; Stockmeyer fügt zu dem Richter den Prediger und (mit Rothe) den Erzähler hinzu.

Einschränkungen über Einschränkungen! Am weitesten geht Beck (1845). Verboten ist nur das Richten des natürlichen Menschen aus Eigenliebe, nicht aber die vom Wiedergeborenen geübte heilige Kunst der Vereinigung von Barmherzigkeit und Gericht. (In anderen Fällen war das schwere Gebot gerade für den erweckten Menschen, dem schwachen natürlichen Menschen war es erlassen!) So kommt Beck, der Joh. 7, 24 (so auch Menken) und 1. Kor. 2, 15 („Der geistliche Mensch richtet alles und wird von niemand gerichtet“) benutzt, geradezu zur höchsten Empfehlung des Richtens, in einer Predigt über diesen Text!! Sogar der

zweite Teil des Textverses muß sich darum die Umbiegung gefallen lassen: richtet rechtes Gericht, damit ihr auch einmal ein rechtes Gericht an euch erfahret! Das „Gerichtetwerden“ ist hier schon nicht mehr Drohung, sondern Verheißung!! Hier behält der Prediger recht gegenüber Jesus, offenbar liegt seiner geharnischten Orthodorie der Jesus von Joh. 7, 24 besser als der von Mt. 7, 1! — Es gibt aber eine noch weitergehende Möglichkeit. Diese Überraschung bereitet uns die Predigt Beck's von 1847. Sie geht aus von der Übung der eigennützigen Nachsicht bei uns, also dem Nichtrichten, das sich auf das Wort des Evangeliums Mt. 7, 1 beruft. So wird Jesu Paradoxie zur heutigen Doya, natürlich bei falscher Auffassung. Das Wort Jesu muß darum zum Schutze gegen diese Ausnutzung eingeschränkt werden: wir sollen zwar nicht als der beleidigte Teil Andere richten, aber auch nicht Fehler des Bösen sein. Da dieses stark betont wird, dagegen das Andere, was an Jesu Verbot noch übrig bleibt, als Trivialität erscheint, so findet hier eine völlige Umdrehung statt. Der Text will sagen: „wir wollen richten, Jesus gebietet: richtet nicht!“ Beck macht daraus: „wir wollen nicht richten, Jesus aber gebietet: richtet!“

Den peinlichen Eindruck der exegetischen Willkür sucht Thomajius zu vermeiden durch Anschlagen von Gemütsstönen: nicht wir haben die Grenzen dieses Gebots zu bestimmen, sondern die göttliche Barmherzigkeit. Der Maßstab ist das zeitliche und ewige Heil des Bruders, also die Liebe (vgl. Schleiermacher am Schluß). So ist das Nichten nicht Übertretung des Gebotes, wenn es aus solcher Liebe geschieht.

Immerhin erwachsen Bedenken gegen das uneingeschränkte Gebot aus dem naheliegenden Mißbrauch: zu Verschönigungen des Schlechten (Schwarz) oder zu laxer Handhabung der richterlichen Gewalt (Stoekmeyer); in dieser Richtung gehende moderne Strömungen wollen hier in Jesus einen Verbündeten sehen.

Also soll das Gebot nur bedingt gelten? Es liegt aber wiederum ebenso nahe, wie wichtig es ist, seine Strenge aufrecht zu erhalten. Von den Gefahren des Nichtens sprechen besonders Arndt und Kaiser. Letzterer läßt mehr als Andere die Begründungen des Verbotes unterstützt werden durch das erleichternde Hinzuziehen der Drohung: „auf daß ihr nicht gerichtet werdet.“ Dagegen aber wendet sich wiederum Stoekmeyer: die Drohung scheint die sittliche Lässigkeit, den Verzicht auf das sittliche Urteil auch noch als den Weg zur Seligkeit anzupreisen! Diese zweite Paradoxie wird aufgelöst durch Aufhebung des Mißverständnisses: durch den bloßen Schein der Liebe kann die Seligkeit nicht gewonnen werden.

Also: verboten ist das Richten, das nicht aus der Liebe kommt, sondern aus Heuchelei, und das nicht bessern, sondern vernichten will.

Auch hier ist zu erkennen, wie der Prediger einen schwereren Stand hat als der wissenschaftliche Exeget, weil die Gemeinde das Jesuwort als unbedingt geltenden Lehrsatz sehen will. Trotzdem sind mit obiger Auslese die Möglichkeiten nicht erschöpft. Wirkungsvoll wäre z. B. eine frei erzählende Einleitung, die auf die besondere Situation, die das starke Wort hervorgebracht haben könnte, hinweist und auf diese Weise manchen Auslegungsnöten von vorne herein begegnet, etwa so wie Schullerus¹⁾ angibt: An Jesus wurde die Frage gestellt: „Warum richtest du nicht?“ oder: „Warum sollen denn die Pharisäer nicht richten, das ist ja ihr Recht und ihre Pflicht!“ Und man könnte auch die dort gedachte „Vorantwort“ Jesu annehmen: „Jetzt ist nicht Zeit zum Richten, wenn das Gericht Gottes so nahe bevorsteht.“ Also kurz: Textsituation, Vorgeschichte!

Auch dazu hat sich keiner dieser Ausleger gefunden, gegenüber all den offen ausgesprochenen Einwendungsmöglichkeiten die Unmöglichkeit einer ausreichenden Rechtfertigung zuzugeben, aber mit möglichster Wärme die Übereinstimmung des Standpunktes Jesu mit seinem ganzen übermenschlich reinen Wesen aufzuweisen und so den Hörer dennoch zu begeistern: „wir wissen es nicht und werden es wohl nie wissen, wie wir es machen sollen, nicht zu richten, aber herrlich muß es sein.“ Am deutlichsten zeigen in diese Richtung die Höherführungen: Schleiermacher und Thomasius.

§ 46. Vom Bitten.

Mt. 7, 7—11. Lk. 11, 5—13.

Schleiermacher, III, 700. Menken 219. Arndt, BP., II, 119 (zu Mt.); GL, II, 56 (zu Lk.). Kaiser, III, 70. Stodmeyer 271 ff. (2 Predigten: zu Mt. 7, 7 f. und 7, 9—11).

Bittet, so wird euch gegeben! Das schwierige Kapitel von der Gebetserhörung. Die Paradoxie liegt in der unbedingten Ausnahmlosigkeit. Die Prediger werden voraussichtlich trotzdem auch hier mit Wenn und Aber mancherlei abstreichen, um so nach ihrer Meinung das Wort dadurch zu retten, daß sie ihm seine Kühnheit nehmen. Eine besondere Schwierigkeit macht das entgegenstehende Wort Jesu Mt. 6, 8b („euer Vater weiß, was ihr bedürftet, ehe denn ihr ihn bittet“).

¹⁾ Die Vergrede in Predigt und Unterricht. Göttingen 1918.

Schleiermacher findet die Paradoxie in dem Widerspruch mit anderen Worten Jesu, macht dann auch noch auf besondere Schwierigkeiten aufmerksam, die zugleich (wie zu Mt. 7, 1) zur exegetischen Eingrenzung der Meinung des Textes führen. Nicht gemeint sein kann, daß Gott sich durch Beharrlichkeit umstimmen lasse, denn so veränderlich sollen wir uns ihn nicht denken; oder daß er etwas tut nicht aus Freundschaft, denn nach Jesu Lehre ist er doch der Vater; oder daß das Bitten unsere eigene Tätigkeit ersetzen solle, denn Jesus verlangt unablässiges Wirken. Die Einschränkung ist damit gerechtfertigt, daß die immer unvollkommenen Ausdrucksmittel der von Jesus gebrauchten menschlichen Worte und Bilder nicht zu pressen seien. Also formelle Paradoxie, deren Auflösung heißt: nicht zu genau nehmen. Die Erklärung der wirklichen Meinung ist echt dialektisch: Gemeinschaft mit Gott ist Gebet (und zwar Gebet, von dem wir nicht ablassen können), Gott gibt denen, die beten. Dann aber wieder die auch den weniger dialektisch eingestellten Zuhörer inhaltlich befriedigende und praktisch anfassende Höherführung: Gebet und eigene Tätigkeit für das Reich Gottes sind untrennbar, dieser Einheit von Gebet und Tat gilt die Verheißung.

Menken begrenzt recht willkürlich den Gegenstand des Bittens: Gebet um Heiligung. Bittet — was ihr bedürft; suchet — was ihr verloren habt und was euch verborgen ist; klopft an — beim Eingang ins Himmelreich. Nur dem Bittenden und Glaubenden gibt Gott das höchste Gut. So wird das weite Wort Jesu in das enge Gefäß des Rechtfertigungsdogmas gepreßt, dabei kann Paradoxie nicht wohl bestehen.

Arndt zu Mt. 7, 7 ff. kommt von verschiedenen Gebetshemmungen auf die wichtigste: Nichterhörung. Wenn Arndt es gewagt hätte, Jesu Wort als kühn anzusehen, so wäre die nun folgende Erwiderung auf den gewichtigen Einwand die Auflösung. Mit Hilfe von B. 9—11 erklärt er: „Beten wir nur auf die rechte Weise, so werden wir auch auf die rechte Weise erhört“, Nichterhörung deutet also auf unrechtes Beten: um vermeintliches Brot, tatsächlichen Stein usw. Dem noch bleibenden Einwande, daß Gott auch das gläubigste Gebet um die geistigsten Güter oft nicht erhöere, wird begegnet mit den bekannten Gründen: wir sollen Geduld lernen und uns nachher um so mehr freuen; oder: Gott will uns bessere Güter geben als die erbetenen; dazu Beispiele. Das sind lauter Gedanken eines frommen Christen über Gebetserhörung, aber ob es Jesu Gedanken sind und diesem Texte gerecht werden?

Arndt zu Lk. 11, 5—13: Die Paradoxie der erlaubten und sogar geforderten Unverschämtheit gegen Gott wird zunächst dadurch entkräftet,

daß das bittende Gebet überhaupt durch den Befehl Gottes begründet wird, dem wir Gehorsam schuldig sind. Dann formt Arndt seinerseits eine feine Paradoxie: wir sollten uns schämen, weil wir Sünder sind: wir brauchen uns nicht zu schämen, weil Gott barmherzig ist; also: gerade, weil wir uns so sehr schämen müßten, dürfen wir unverschämt im Bitten sein!

Kaiser setzt sich mit Mt. 6, 8b auseinander und stützt sich darauf, daß es heißt „ehe denn“, nicht „ohne daß wir bitten“. Gott weiß voraus (auch zu Jes. 65, 24: „ehe sie rufen, will ich antworten“), was wir bitten werden, aber er verlangt dieses Bitten¹⁾. Also das Gebet (ausdrücklich!) als Beeinflussung Gottes, i. dagegen Schleiermacher! Den Zweifeln an der Gebetserhörnung begegnet er ähnlich wie Arndt.

Auch Stockmeyer erklärt zu Mt. 6, 8b: Gott bedarf unserer Bitte nicht, aber wir. Nur bedeutet sie weniger eine Glaubensprobe, die immerhin eine gewisse Entwürdigung des Gebeters darstellt, als eine Glaubensstärkung. Erst in der zweiten Predigt wird das Problem der Erhörnung erörtert. Den bekannten Erfahrungszweifeln wird einfach das Vertrauen zum Vater, ganz leztgemäß, entgegengesetzt: was von ihm kommt, muß gute Gabe sein. Wer Brot und Stein, Schlange und Fisch verwechselt, ist nicht Gott, sondern wir.

Auch bei der Behandlung dieses Paradoxons zeigt es sich, daß die einen Prediger die Schwierigkeit der Paradoxie zu leicht nehmen, die anderen einen schweren Kampf mit ihr haben. M. G. rührt beides davon her, daß das Wort zu sehr losgelöst von dem, der es gesprochen hat, vielleicht auch von denen, zu denen es gesprochen wurde, als unbedingt allgemeines verbum magistri genommen wird. Würde es mehr als Ausfluß des mächtigen Glaubenslebens in der Seele Jesu angefaßt, so möchte wohl die Emporführung des Hörers über die vielen „Waden und Klöße“ von da aus eher gelingen.

§ 47. Vom Sorgen.

Mt. 6, 25—34.

Bed., III. 482. Arndt, VP., II. 79. Steinm., Str., I. 206 (über B. 28—30). Schleiermacher, III. 12 (B. 34); III. 389 (B. 31); I. 124 (B. 34). Dräseke, BZ., II. 280. Menken 208. Hoffmann, VP., 70. Bigius, III. 61. Barth 86.

Ihr sollt nicht sorgen! Paradox gegenüber der Lebenserfahrung, und zwar der alleralltäglichsten, dem beständigen Lebens Eindruck. Ein Leben ohne Sorgen? Gibt es solches Glück? oder — gibt es solchen

¹⁾ Ähnlich Arndt in einer Predigt über Mt. 6, 8b, VP., II. 14.

Leichtsinn? Die Form der Paradoxie besteht hier in der Kürze, dem Kategorischen ohne Diskussion, dem Unverkläusulierten. Die Behandlung dieses Paradoxons zeitigt ähnliche Erscheinungen wie die der Worte über irdischen Besitz. Leicht unterliegt der Prediger der Versuchung, das Wort seiner Schroffheit zu berauben durch Entwertung des natürlichen Sorgens. Nur der Prediger, der dieses Sorgen in seinem vollen Werte gelten läßt, wird auch dem verbietenden Worte Jesu in vollem Maße gerecht werden. Hier liegt das schwere homiletische Problem¹⁾.

Ein sprechendes Beispiel für das Verächtlichmachen der natürlichen Doga: Beck teilt die zeitlichen Sorgen ein in Not-, Lust- und Hochmutsorgen. „Finsterner Sorgengeist“, „falscher Schein der Lust“. Das ist eben der irdische Sinn des natürlichen Menschen. Das Evangelium dagegen: sorgt nur für die Schätze im Himmel, Gott sorgt schon für das Morgen. Die Oberflächlichkeit dieser Behandlung zeigt sich sogleich. Der irdische Sinn fragt: wer würde dann noch arbeiten? Beck: was sind die irdischen Güter! Und: warum nicht trotzdem arbeiten? Man erwartet hier etwas vom Eigenwert der Arbeit, statt dessen kommt nur eine Begründung durch die Ordnung Gottes 1. Mose 3, 19 und 2. Thess. 3, 10, und — im Widerspruch mit der Predigt selber — „daß er sich und die Seinen erhalte.“

Anders verfährt Arndt, der Jesu Meinung mit der natürlichen Doga bis zu einem gewissen Grade zusammenzwingt. Die Sorgen sind nicht nur für unsere irdische Wohlfahrt unerläßlich, sondern sogar „pflichtmäßig“, also — darf Jesus sie nicht verboten haben, nur das ängstliche Zuweitschauen und Bekümmertsein, dieses Sorgen ist dann aber auch gleich Sünde. Also Spaltung des Begriffs der Sorge (vgl. Richter). Ist das der Sinn des einfachen und doch eigentlich unmißverständlichen, gar nicht verkläusulierten Wortes?

Dagegen nun Steinmeyer, der Textgemäße. Er spricht nur zu dem Wort über die Lilien, spricht die Paradoxie sogar vorzugsweise den Worten Jesu über das Sorgen zu und findet sie darin, „daß sich die Welt in dieselben nicht finden kann und sie deshalb bald zum Gegenstande des Spottes gemacht, bald wenigstens als unvollziehbar und vernunft-

¹⁾ Nach Bornhäuser („Bergpredigt“) will Jesus nicht den Christen überhaupt, sondern nur seinen Aposteln sagen, daß sie sich ganz dem religiösen Beruf widmen und nicht ihren Unterhalt durch Arbeit erwerben sollen, womit die tatsächliche Praxis vieler Rabbinen zusammenzustellen wäre. Damit stände das Wort in Parallele zu Mt. 10, 9 f. und diese Auffassung zu einer ähnlichen von 19, 21 oder 10, 37, Lk. 14, 26. Aber Zusammenhang und Tenor scheinen wenigstens für den Evangelisten auszuschließen, daß er diese Worte so gemeint haben könnte.

widrig bezeichnet hat.“ Und nun wendet sich hier einmal ein Prediger gegen die Abschwächungsmethode der anderen: „Man darf wohl die Vermutung wagen, daß die Art und Weise, in welcher die christliche Predigt ihre Wahrheit zu rechtfertigen pflegte, nicht wenig dazu beigetragen hat, die Kluft zwischen ihnen und den Lebensanschauungen der Welt noch zu erweitern, und statt eine Verständigung anzubahnen, vielmehr die Verwirrung vergrößert und den Widerspruch gesteigert hat. Man hat sich selbst vom Standpunkte der gläubigen Schriftauslegung (diese Untersuchung zeigt: gerade von diesem Standpunkte!) zu einem Dingen und Handeln bereifinden lassen, und indem man sich zu einer Nachgiebigkeit gegen scheinbar unumstößliche Sätze bequeme, die Verschuldung begangen, dem Ernste des Wortes etwas zu vergeben“ (vgl. unten Schleiermacher). Aus dem Text gewinnt nun Steinmeyer die Widerlegung des Ausweges, als sei nur das glaubenslose, ängstliche Sorgen getroffen: haben denn die Lilien nur keine ängstlichen, sonst aber wohl Sorgen? Ebenso das Sorgen als Arbeit auszuscheiden und als erlaubt gelten zu lassen: die Lilien arbeiten doch nicht! Die Lösung liegt vielmehr in B. 33: wer im Reiche Gottes steht und dessen Kräfte genießt, dem läßt Gott sowohl das geistliche Kleid wie das irdische Gewand wachsen. Eine gewisse Kühnheit des Grundsatzes bleibt so immer noch, aber der Hörer ist durch tiefeindringendes Hineingeführtwerden in die berückende Gedankenwelt Jesu dennoch ergriffen, überzeugt und befriedigt. Also hauptsächlich Auflösung durch Höherführung.

(Auch hier wird klar, welche Not der Prediger mit solchen Texten hat: der wissenschaftliche Exeget hat nur den historischen Sinn zu erforschen und kann sich damit begnügen, zu erklären: Jesus sieht das Himmelreich auf Erden nahe bevorstehen, wo es in der Tat keine Nahrungs- und Kleidungsorgen mehr geben wird, ein Paradies, das den Menschen die Sorglosigkeit wiederbringen wird, wie sie die Tiere und Pflanzen nie verloren haben; darum sorget nicht für die Dinge der alten Welt, sondern für das baldige Kommen des neuen Reiches, indem ihr werdet wie die Tiere und Pflanzen! Aber wie soll der Prediger diese Gedankenreihe anwenden, wo doch ihr erstes Glied, der baldige Anbruch des sichtbaren Gottesreiches, weggefallen ist? Steinmeyer kommt der Lösung durch strenge Textuntersuchung am nächsten.)

Schleiermacher berücksichtigt die historische Situation nicht, sondern versucht, von den heutigen Lebensverhältnissen aus das Wort fruchtbar zu machen, ohne doch bequeme Kompromisse zu schließen. Sorgen bleibt

Sorgen, und verboten bleibt verboten, und doch stimmt er zu! Dazu gehört nicht nur eine scharfe Dialektik, sondern auch eine Größe und Genialität des Denkens und Wollens, wie sie nicht jeder Prediger aufbringt, wie sie aber allein dem hohen Denken Jesu nachempfindend gerecht werden kann. Sollten die Abschwächungen etwa eines Arndt im Rechte sein und die Meinung Jesu treffen, dann wäre demnach Schleiermacher hier paradoxer als Jesus selbst! Das Thema der zuerst angegebenen Predigt heißt: „Wir sollen uns mit der Plage künftiger Zeiten nicht voreilig belästigen.“ Hier gar keine Auseinandersetzung mit anderen Auslegungen, auch nicht mit der Zustimmung zu dem Worte Jesu nach Art Beck's. Eine Paradoxie wird nicht festgestellt, der Prediger stimmt von Beginn an mit der Forderung überein. Bedenken wegen der Folgen der tatsächlichen Sorglosigkeit werden im Laufe der Predigt widerlegt. Das Tagewerk kann dem ehrlich weltoffen idealen Sinne Schleiermachers nicht als „Plage“ erscheinen, besteht außerdem nicht in getrennten Tagesstücken, sondern ist ein Ganzes. Plage ist vielmehr das, was diese einheitliche, freudige Tätigkeit hemmt. Ja auch das nicht: wenn wir die Liebe Gottes erkennen, die uns zum kräftigen Widerstande, zur Überwindung der menschlichen Schwachheit ermutigt, dann ist's nicht mehr Plage. Die Vorsorge aber gegen künftige Hindernisse gehört mit zur gesamten Lebenstätigkeit, zum Beruf. So wird die Plage zu einer Aufforderung zu gottgefälliger Tätigkeit. Also ist die Meinung Jesu eigentlich: wir sollen gar keine „Plage“ empfinden! Hier geht Schleiermacher scheinbar über Jesus hinaus, in Wirklichkeit ist er ihm an dieser Stelle kongenial, auch wenn sich seine Gedankenwelt nicht ganz mit der Jesu deckt. Es ist wohl überhaupt klar, daß die Verfechtung dieses Standpunktes der gegenwartsfrohen Sorglosigkeit nur entweder auf triviale oder auf geniale Weise geschehen kann; im letzteren Falle wird nicht jeder Widerspruch überwunden sein, dafür aber ist der Zuhörer durch die Höhe, auf der sich die Betrachtung bewegt, und durch die ungewöhnliche ethische Stärke, die sich kundtut, entschädigt. Das ist Schleiermacher! So fordert er im zweiten Teil ein Tun, das sich durch die immer ungewissen Vorstellungen vom Zukünftigen nicht beirren läßt, also reine Augenblickstätigkeit, und doch durch den kategorischen Imperativ, vielmehr durch das Schauen des Werkes Gottes einheitlich zusammengehalten. Unter der übertriebenen egoistischen Angst um das eigene Wohl leidet die einfach klare Berufstätigkeit des Augenblicks. Schließlich lenkt Schleiermacher auch noch in bekanntere Gedankengänge ein: Sorge ist Furcht und zeigt das Nichterkennen der Gottesliebe.

In der zweiten Predigt (zum Erntefest) erwähnt Schleiermacher in der Einleitung die Möglichkeit des Anstoßes: das Wort scheint im engeren Sinne den landwirtschaftlichen Fleiß, im weiteren Ordnung und Gesetz zu verbieten, auch die Erziehung und Ausbildung des menschlichen Geschlechts; ähnliche Aussetzungen wie die zu Mt. 7, 1 gemachten. Also eine Paradoxie, die eine Auflösung erheischt: Diese Dinge werden besser gewährleistet durch den Gemeingeist, im christlichen Sinne Menschheitsliebe, während die Sorge auf das Eigennütziges, Engherzige, Angstliche und auf augenblickliche Genußsucht führt.

Erst in der dritten Predigt hält Schleiermacher Gericht über die übliche Verkleinerungsmethode gegenüber den einfach großen Paradoxien Jesu. „Die Weisheit, welche die Religion Jesu uns lehrt, ist der Klugheit dieser Welt, der doch die meisten Menschen nachstreben, so ganz entgegengesetzt, daß nur wenige daran Geschmack finden können. Sie weiß nichts von den Widersprüchen, in welche sich diejenigen verwickeln, die nur nach irdischen Dingen trachten; nichts von den Künsteleien, welche angewendet werden müssen, um diese Widersprüche dem gesunden Verstande zu verbergen und in der Ausübung ineinander zu fügen: und das gibt dieser Weisheit eine Leichtigkeit, vor der die Menschen erschrecken, eine Einfalt, die ihnen zu hoch ist, um sie zu begreifen; sie wird den einen ein Ärgernis und den andern eine Torheit So geschieht es denn, daß die fröhlichen und leichtsinnigen Kinder dieser Welt aus den heiligsten und reinsten Lehren des Christentums, weil sie sie nicht verstehen, einen Scherz machen; daß die Ernsthaften, die sich weise dünken, diese Lehren, weil sie ebenfalls nichts davon verstehen, aufs bitterste tadeln und verwerfen, als verleiteten sie dem Menschen seine irdische Bestimmung, als machten sie ihn ungeschickt zu den Geschäften dieses Lebens oder als verunreinigten sie gar sein Gewissen; ja, was das Ärgste ist, es geschieht, daß diejenigen, welche den Schein der Religion an sich haben, aber von ihrem wahren Geist und Wesen ebenso weit entfernt sind als jene, die Lehren derselben auf eine solche Art in Schutz nehmen und verteidigen, daß in der That das Eigentümlichste und Vortrefflichste daran verloren gehen würde, wenn sie nichts weiter bedeuten sollten, als was diese davon übrig lassen.“ Zum besonderen Falle dieses Textes: Jesus verneint die Notwendigkeit aller der schwierigen Überlegungen über das Verhalten der Menschen zur Zukunft: gar nicht sorgen, nur den heutigen Tag im Auge haben. „Das ist den Menschen unbegreiflich.“ „Die Lehre ist ihnen zu hoch, weil sie zu einfach ist.“ Die

einen mißbrauchen das Wort zur Rechtfertigung ihres Leichtsinns, die andern nehmen Anstoß an ihm im Hinweis auf die Folgen seiner Befolgung. Die Freunde der Religion vermitteln: wohl sorgen, aber ohne Leidenschaft und Ängstlichkeit; Gott vertrauen, aber selbst nichts versäumen. Das ist fehlgegriffen, weil damit „die Religion auf den irdischen Sinn gepropft wird“. Wir wollen das Wort in seiner Einfalt betrachten und nichts hineindeuten. — Das ausführliche Aufschreiben dieser langen Einleitung erspart uns viele eigene Worte. Schleiermachers Erklärung des Textes ist dann dieselbe wie in der ersten Predigt. Besonders zu beachten ist die Abweisung der Einwände: 1. Notwendigkeit des Vorsorgens, also Mäßigkeit, Fleiß und Ordnung; dagegen: am reinsten sind diese Tugenden, wenn sie aus sich selbst kommen, nicht aus Vorherfürsorge. Damit widerlegt Schleiermacher die Spaltung des Begriffs „Sorgen“. 2. Wenigstens Vorbereitung auf die Pflichten: Erziehung und Gottseligkeitsübung. Dagegen: jede Zeit des Lebens, die nur als Vorbereitung auf eine kommende angesehen wird, wird entwertet. „Laßt uns der Ordnung der Natur nicht ungeduldig voranlaufen; laßt uns überzeugt sein, daß auch hier das Beste, was für die Zukunft geschehen kann, dadurch geschieht, wenn wir an jedem Tage, zu jeder Zeit dasjenige tun, was für sie selbst ohne Hinsicht auf eine spätere das Beste und Heilsamste ist.“ Auch die Übung in der Gottseligkeit wird verwerflich, sobald wir sie „ausdrücklich in Hinsicht auf etwas Zukünftiges veranstalten“.

Dräseke stellt die Paradoxie des Wortes Jesu der Dora von der Unvermeidlichkeit des Sorgens gegenüber. Die Auflösung besteht in der Einschränkung des Begriffs! Gemeint sei nur die Sorge als Empfindung, während das ganze Gebiet des tätigen Sorgens von dem Verbot ausgenommen sei! Dagegen will Dräseke nicht das ängstliche Empfinden getroffen wissen, einfach weil es ein anderes nicht gebe, denn Sorge im Sinne der Vorstellung einer bedenklichen Zukunft sei immer ängstlich. Der Christ kennt wohl Sorgen als Leiden und Sorgen als Anstrengung, aber nicht Sorgen als innere Bekümmernisse, denn denen wehrt das Gottvertrauen. Für den Christen ist also das bekümmerte Sorgen — paradox!

Menken richtet die Betrachtung sofort auf das Verhältnis zu Gott, kann somit an dem Sorgen des Menschen nichts zu Rechtfertigendes finden, es kommt einfach (als Zweifel an Gottes Können, sondern Wollen) aus dem Unglauben. Glauben und beten! Gott sorgt für alles, das Reich Gottes bringt auch das Zeitliche. Gegen den Vorwurf, daß

er damit mohammedanische Untätigkeit empfehle, wird Menken sich schwer rechtfertigen können. Dann aber biegt er zu B. 34 plötzlich in Schleiermacherische Gedanken ein: Der Jünger Jesu soll, auf das Reich Gottes als sein Ziel sehend, „nur in dem Gegenwärtigen leben, wirken, leiden, genießen, glauben, hoffen, das Gegenwärtige dafür aufs Treueste und Klügste benutzen, immer mit der jedesmal vorhandenen, für diesen Tag, für diese Stunde gegebenen Aufgabe beschäftigt“. Wieder ein Beispiel für leicht gewonnene Zustimmung zu Jesus, ohne auf die steile Höhe seiner Gedanken zu führen, darum nicht überzeugend; vergebliche Verschleierung der Paradoxie.

Hoffmann betont den Unterschied zwischen dem „Notwendigen“ dieser Perikope und den „Schätzen“ der vorhergehenden. Das Sorgen um das Notwendige scheint berechtigter. Aber Jesus (Paradoxie): es ist derselbe irdische Sinn! Das Wort ist streng und doch auch mitleidig. Denn Jesus versteht die Sorgen der wirklich und schuldlos Notleidenden. Und doch der Vorwurf! Warum? Hier wird der Prediger plötzlich grob: „Er denkt eben an euch, die ihr Glauben in der Brust tragen wollt. Warum tut ihr Gott den Schimpf an, euch zu gebärden, als wäre er kein Versorger?“ Die Sorgen machen gedankenischwach, das Herz müde, gleichgiltig gegen die allerhöchsten Angelegenheiten. Sie sollen lieber zum Gebet treiben. Jede Plage gibt Gelegenheit, Geduld des Glaubens zu beweisen.

Vigilius läßt den Anstoß an dem Worte, daß es leichtsinnig scheine und den Leichtsinn empfehle, nicht von dem Skeptiker, sondern von dem, der das Leben ernst ansieht, empfunden werden. Aber auch er teilt ein in erlaubtes und abgeratenes Sorgen. Worte Jesu selber für das Sorgen sind natürlich nicht schwer zu finden. Vigilius wählt Lk. 14, 28 ff. (Turmbau). Aber er schließt doch den Kreis der erlaubten Sorgen enger: weg mit den Sorgen um Eitelkeiten; und die übrigen zeitlich einteilen, nicht alle auf einmal auf der Seele tragen, das Leid, das kommen muß, nicht alles auf einmal im Geiste in sich saugen; die Pflichten tun, ohne viel an die Folgen zu denken (vgl. Schleiermacher); „das Ängsten um den morgenden Tag ist das böse Gewissen vom heutigen her“; Gott, zu dem ich bete, ist mir Gegenwart, auf ihn verlasse ich mich.

Mit voller Kraft betonen Barth und Thurneysen die Paradoxie des Wortes. Das Wort geht an Sorgenbeladene und kommt von einem, der selbst ein Sorgenbeladener sein könnte. Jesus stellt die Forderung hin ohne Begründung, denn der Hinweis auf die Vögel und Lilien begründet sie nicht, macht sie nur noch rätselhafter. Die Auflösung bringt

nicht etwa die fehlende Begründung, erklärt vielmehr, daß jede Begründung das Wort zerstören würde. Es ist ein apodiktischer Befehl Gottes und kann nur von dem befolgt werden, der sich durch das, was die Sorgen erregen will, nicht zu einer vorausdenkenden Flucht vor dem Augenblick verleiten läßt, sondern in der schweren Gegenwart durch das übermächtige Gottesgefühl die Freiheit von der Sorge findet. Eine Höherführung, aber von so eigener Art, daß nur wenige Hörer, die dem Verfasser gleichgestimmt sein müssen, werden mitgehen können. Wertvoll aber ist das einseitige Hinstellen und Stehenlassen des Wortes Jesu in seiner ganzen übermenschlichkeit ohne alles Begnehen oder Hinzutun.

§ 48. Von der Macht des Glaubens.

Mt. 11, 23. Mt. 21, 21; 17, 20. Lk. 17, 6.

Schleiermacher, III, 675. Arndt, Gl., VI, 71. Steinmeyer, Str., II, 221. Dryander, II, 81. Keller, Nr. 15. Bihius, IV, 147. Bassermann 109. Faber, II, 199.

Mt. 9, 23.

Schleiermacher, VI, 11. Steinmeyer, Str., IV, 194. Dryander, I, 318. Heitmüller.

Die zuerst genannten Texte und Predigten betreffen den Glauben, der Berge versetzt oder Bäume ausreißt. Ist der Berg als Symbol zu nehmen? Ist er eine Metapher oder eine Übertreibung (vgl. § 28)? Ist die Paradoxie formell oder materiell?

Schleiermacher spricht nicht den allernächsten Anstoß aus, daß eine innere Kraft physikalische Unmöglichkeiten vollbringen könne, sondern den ferner liegenden, daß anscheinend im Urchristentum Kräfte vorhanden waren, die jetzt verloren sind, sowie den, daß der nicht Wunder hervorbringende Glaube durch das Wort anscheinend außer Geltung gesetzt wird. Auflösung: nicht buchstäblich, sondern bildlich verstehen. Die Berge sind das Hindernis auf dem Wege, für die Jünger Jesu also die Härtherzigkeit, Gleichgiltigkeit usw. der Menschen. Zur völligen Auflösung schränkt Schleiermacher aber auch den Begriff „Glauben“ ein: nur der selbstlos, sündlos aus der Kraft göttlichen Lebens hervorgehende Entschluß, der auf das Reich Gottes hinauszielt; nur auf solche Entschlüsse findet das Wort Anwendung. Zuletzt noch der Erfahrungsbeweis: Wenn man nur nicht vereinzelt, sondern auf das Ganze sieht, so erweist sich überall der kommende Sieg des Reiches Gottes.

Arndt nimmt der Paradoxie, die im Text verstärkt wird durch die Annahme einer möglichst geringen Menge (Senfkorn) von echtem Glauben,

eben diese Verstärkung sofort weg durch eine Erklärung, die eigentlich den Wortlaut voraussetzt: „wenn ihr den Glauben habt, der doch nur ein kleines Ding wie ein Senfkorn ist“, nämlich neben der schaffenden (der Glaube ein bloßes Annehmen!) Liebe, der strebenden Hoffnung, dem Wissen, den Taten und Werken, während tertgemäß doch eigentlich wäre: der Glaube ist ein so gewaltiges Ding, daß ein Senfkorn davon schon stärker ist als jede andere Kraft. Immerhin hat er auch so der Paradoxie eine Verstärkung, wenn auch eine textlich unrichtige, gegeben: große Wirkung aus kleiner Ursache, und so gelangt er zu der Auflösung: im menschlich Kleinen zeigt sich Gottes Größe. Der Glaube ist nach Kirchenlehre ganz göttliche Gabe, seine Auswirkungen also die Auswirkung göttlicher Allmacht. Dem bleibenden Anstoße, ob wirklich durch die gottverliehene Kraft des Glaubens das Unmögliche geschieht, begegnet Arndt durch die Umdeutung: „Berg“ — „verkehrter Zeitgeist“, Not, Sünde.

Steinmeyer wendet sich auch hier (vgl. oben zum „Sorgen“), nachdem er die Paradoxie in der Weise festgestellt hat, daß er gegenüber dem zuversichtlichen Worte von der Stärke des Glaubens auf die Glaubensschwachheit in der Gegenwart weist, gegen die üblichen umdeutenden Auslegungen, die bemüht sind, „das hohe Wort des Herrn bis zu einem Tone herabzustimmen, der mit dem Maße des gewöhnlichen Glaubens harmoniert und dem Ohre des gegenwärtigen Geschlechts nicht mehr zu hoch klingt“. So dürfe man das Wort nicht als eine bloße Übertreibung hinstellen, als „ein Gleichnis, das über die bezeichnete Sache weit hinausgehe und womit man es so genau nicht nehmen dürfe“: es sei auch nicht nur an einen kleinen Kreis Bevorzugter gerichtet: wir müssen vielmehr „die Verheißung des Herrn in ihrem strengen Sinn und in ihrem ganzen Umfange aufrecht erhalten“. An Mk. 10, 25 (Nadelöhr) und 2, 9 (Gichtbrüchiger: was ist leichter?) beweist Steinmeyer, daß die Wirklichkeit an Strenge noch über das Bild hinausgehen müsse, nicht daß umgekehrt das Bild übertreibe! Aber auch er deutet um und erklärt das Bild nach Jes. 40: das Hohe erniedrigen; dieses Hohe ist die Macht und der Sieg des Heidentums; für uns heute: die Hindernisse auf dem Vollendungswege. Mit scharfem Durchdenken des Bildes kommt Steinmeyer auch zur Ablehnung der Gleichung Berg = Sünde oder Fleischeslust, vielmehr bedeute er das äußerliche natürliche Leben, soweit es eben ein solches Hindernis darstellt. Und „versezen“ heißt nicht bloß: uns über ihn (der bleibt) hinwegsetzen, ihn überwinden, sondern ihn weg schaffen und zwar („sprache“) durch das Wort. Wie der nichtzweifelnnde Glaube dieses

Wunder vollbringt, sei unerklärbar. Nur das eine: der Zweifel soll im Herzen (nicht im Verstande) nicht sein, d. h.: wo der Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Glauben an Gott und dem einzelnen vorliegenden Falle unsicher geworden ist, da bleibt der Erfolg aus; auf dem Wege wider Gott wird es nicht gelingen. So hat Steinmeyer die Grenzen der paradox scheinenden Verheißung enger gezogen, sie damit plausibler gemacht, ohne doch, wie er selbst aussprechen darf, „den hohen Ton des Wortes zu einem gewöhnlichen herabgestimmt“ zu haben.

Dryander bereitet psychologisch den Abbau der Paradoxie vor durch immer steigende Beschreibung des Glaubens, bis das Verrichten des Unerhörtesten als nichts Besonderes mehr erscheint. Die Frage: „wie nun? ist diese Verheißung zu groß, um sie zu glauben? müssen wir sie erst herabdrücken, sozusagen vermenslichen, um sie uns näher zu bringen und glaubhaft zu machen?“ ist danach nicht mehr die zweifelnde Frage gegenüber der Unmöglichkeit der paradoxen Behauptung, sondern nur noch die rhetorische Frage dessen, der den Hörer bereits überzeugt hat. Im buchstäblichen Sinne darf danach natürlich das „Bergeversetzen“ nicht mehr kommen, sondern es heißt: das Unmögliche möglich machen; da aber der Glaube sich die Kräfte der Allmacht dienstbar macht, erregt weniger das so erklärte Wort Jesu noch Erstaunen, als die nun doch noch folgende Einschränkung, daß ihm nur das gelinge, was zum Heile des Menschen nötig ist, weil es ja doch Gottes Hände sind, die der Mensch gebraucht, und Gott nur göttliche Ziele haben kann. Man erwartet wohl eher in diesem Sinne die Paränese: da (oder wenn) du solche Kräfte hast, wende sie nur zu deinem ewigen Heile!

Samuel Keller macht die Paradoxie von Lk. 17, 6 zu einer bloß formellen: daß der Glaube einen Baum ausreißen kann, wird aufgelöst durch Umdeutung: Baum = Unversöhnlichkeit und Empfindlichkeit (nach dem Kontext), der ist aus dem Herzen zu reißen; so kommt es zu der sonst nach der Umdeutung zurückbleibenden sachlichen Paradoxie überhaupt nicht: daß der Glaube Unmögliches möglich mache, denn dieses Ausreißen wird dem Hörer nicht unmöglich vorkommen.

Ein Beispiel der allereinfachsten Erklärung, die keine Paradoxie und keine Schwierigkeiten sieht, liefert Biziuz. Jesus will mit seinem kühnen Bilde vom Bergeversetzen seinen Jüngern sagen: wenn ihr die Glaubenskraft und -gewißheit hättet, wie ich sie durch meinen Verkehr mit dem Vater habe, dann wäret ihr nicht so ohnmächtig, sondern vermöchtet viel, ja alles, auch das Schwerste, auch das Unmöglichste.

Ebenso legt Bassermann den Schwerpunkt auf die Ausschöpfung des Begriffs „Glauben“. Zuerst religiös indifferent: Glauben an eine unternommene Sache als Fehlen jeglichen Zweifels; dazu dann das Religiöse: das Bewußtsein, Gottes Willen zu vollziehen. Das Überwinden der Schwierigkeiten (so das Bergeversetzen gedeutet) vollzieht sich durch die Wirkung des Glaubens auf den Glaubenden (er wird geläutert, demütigt, ausdauernd, mutig) und auf Andere (ansteckend).

Der Einzige, der das Bergeversetzen in der wörtlichen Bedeutung läßt, ist Faber (anläßlich einer Predigt über Joh. 14, 12 ff.). Infolgedessen behält auch die ganze Erörterung eine starke Paradoxie. Merkwürdiger Weise erklärt er Mt. 11, 23 anders als Mt. 17, 20. Erstere Stelle möge bildlich gedeutet werden dürfen (der Feigenbaum = Israel, der Berg = das Heidentum, das „in das Meer der Gnade“ geworfen wird), aber Mt. 17, 20 nur wörtlich, so wie Mt. 16, 17 f.. „Diese so scheinbar überaus harte Rede vom bergeversetzenden Glauben scheuen wir nicht.“ Auflösung: dieser Glaube ist etwas Seltenes; im Gegensatz zum Heilsglauben ist er wenigen gegeben, und auch denen nur unter der Voraussetzung des Heilsglaubens. Das buchstäbliche Bergeversetzen durch innere Kraft sei gar nichts so Unerhörtes in Hinblick auf die Leistungen des modernen Hypnotismus!!

Wir erkennen zwei Arten der Lösung dieses Textproblems: eine eingehende Umdeutung des Berges oder Baumes oder das einfache Zurückführen auf den Paralleltext Mt. 9, 23, so daß nur der allgemeine Gedanke bleibt: wer glaubt, kann alles. Zur Unterstützung der letzteren Auffassung könnte I. Kor. 13, 2 beigezogen werden, welche Stelle darauf schließen lassen kann, daß das „Bergeversetzen“ eine altbekannte, nicht erst von Jesus aufgebrachte Redewendung gewesen sei, die tatsächlich bloß jenen allgemeinen Sinn gehabt hätte.

Der zweite Text und die dazu gehörenden Predigten behandeln nun einfach den Glauben, dem nichts unmöglich ist (ohne das Bild vom Bergeversetzen).

Schleiermacher löst das Problem mittels gewagter Exegese. Die in der gewöhnlichen Auslegung bestehende Paradoxie ist für ihn unüberwindlich: die Möglichkeit der Dinge kann nicht durch die Stärke des Glaubens bestimmt werden, überall gibt es Grenzen, die nicht überschritten werden können, auch wenn der Glaube noch so stark ist. Hier also verzichtet Schleiermacher auf eine verkleinernde Umdeutung, weil kein

Bild da ist, das sich symbolisch deuten ließe. Dafür hilft er sich mit folgender Erklärung: gegenüber dem ungläubigen Streiten (Kontext) hat Jesus keine Lust zu helfen; nur da, wo er Glauben merkt, kann er „den Wunsch und das Bestreben zu helfen recht lebendig haben“. Der Dativ „dem“ (der da glaubt) wird demnach erklärt: „für den, zu dessen Bestem“, als wenn es hieße: „für den, der glaubt, ist mir alles möglich“! Also im Sinne des bekannten: „dein Glaube hat dir geholfen“.

Steinmeyer grenzt sofort wieder textgemäß ein: das Wort verbürgt die Erfolge, die das Gebet des Glaubens in irdischer Beziehung (Heilung) erringen kann. Gerade dadurch stellt er die Paradoxie um so schärfer heraus. Um irdische Dinge zu bitten, hindert gerade den Frommen eine gewisse Scheu; zum Glauben an die Erhörung solcher Anliegen gehört also eine viel größere innere Kraftanstrengung. Sie gelingt, wenn wir einen heißen Wunsch nach einem irdischen Gute in Beziehung zu setzen wissen zu dem höchsten Gute: der Seligkeit, so daß wir sie von seiner Erfüllung abhängig erkennen. Auf diesem Wege kann der betende Christ mit der Kraft seines Glaubens die irdischen Güter von seinem Gott erringen. Damit löst Steinmeyer wohl die Paradoxie auf, die er darin findet, daß Jesus auch dem Gebete um Irdisches solche Kraft beimißt, nicht aber die Paradoxie, die viel einfacher gegenüber der Wirklichkeit des Glaubenserfolges besteht.

Dryander spricht in hohen Worten vom Glauben und seiner Macht, verläßt aber, offenbar absichtlich, das Konkrete und umgeht so die Paradoxie.

Heitmüller stellt dem hoffnungslosen Wunsche nach Glaubekönnen das Wort Jesu paradox gegenüber. Eindruck: das Wort eines Ekstatisers. Übergang zur Auflösung: aber es ist Jesus! Auflösung: Dieser Glaube, durch den Jesus selbst das Unmögliche vollbracht hat, zeigt sich auch bei uns als das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum idealen Gottesreiche und vollbringt auch das Unerhörte, aber ins Geistige umgesezt.

Hier sei noch angefügt eine Predigt über Joh. 14, 12 von Faber¹⁾. „Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und wird größere denn diese tun!“ Auch hier die Voraussetzung: „wer an mich glaubt.“ Aber sind auch die „Werke“ in Parallele zu setzen mit der Verfluchung des Feigenbaumes oder dem Heilungswunder, oder ist es das Wunder der erfolgreichen Ausbreitung des Wortes Jesu? Nach Heitmüller²⁾ ist beides gemeint, er weist auf die im Urchristentum

¹⁾ II, 199.

²⁾ Im Komm. bei Joh. Weiß.

tatsächlich durch den Glauben an Jesus vollbrachten äußeren Wunder hin. Auch Faber scheint dieser Meinung zu sein, denn er verbindet die Besprechung dieses Textes mit der der vorigen. Eindruck der Paradoxie: „Das erscheint auf den ersten Blick unmöglich.“ Auflösung mehr einfach als überzeugend: die Werke des Nachfolgers sind größer als die des Meisters — im Umfang! Also nicht der einzelne, der sich demnach nicht überheben soll, darf die Verheißung auf sich beziehen, sondern die Jüngerschaft als Gesamtheit. Damit hat Faber Jesus gegen Jesus gerettet, eine Auflösung durch ein exegetisches Fündlein!

§ 49. Lob des Betrugers.

Mt. 16, 1—9.

Schulz 274. Arndt, Gl. II. 140. Steinmeyer, Str., III, 161. Rohde 161.

§ 49—52 behandeln Jesu's Worte, denen gegenüber die Dora auf den ersten Blick die selbstverständlichsie Moral für sich hat. Zuerst das Gleichnis vom ungerechten Haushalter. Formelle Paradoxie: Jesus lobt den Betrug. Nach ihrer Auflösung bleibt die materielle Paradoxie: wie verträgt sich die Weltklugheit mit dem Christentum (s. S. 19)!

Ganz einfach Schulz: Das Anstößige, daß Jesus uns einen verächtlichen Betrüger als Vorbild hinstellt. Sofort die Auflösung der (formellen) Paradoxie: das Vorbild besteht nur in seiner Klugheit, übertragen auf einen andern Lebenskreis, ein anderes Ziel, andere Grundsätze. Danach die Ausführung mit Berücksichtigung aller Einzelzüge.

Arndt befolgt dieselbe Erklärungsweise wie zu Mt. 13, 44—46 (s. S. 61): Er bespricht die Bildhälfte des Gleichnisses nicht im Zusammenhang, sondern läßt jedem einzelnen Zuge sofort die Anwendung folgen, wodurch natürlich die Paradoxie, die im Zusammenhang der Erzählung liegt, nicht zur Geltung kommen kann. So wird aus der Klugheit des Haushalters sofort die „Klugheit für das Reich Gottes“ (Thema), tritt also nicht als empfohlene weltliche Klugheit neben das der Welt entgegenstehende Christenbewußtsein. Die Ungerechtigkeit des Haushalters B. 1 wird zu der Sündhaftigkeit der Menschen überhaupt, die uns mahnt, uns ebenso wie jener vor Sicherheit und vor Verzagtheit zu hüten. Die spätere Untreue, die ihn rettet, wird als solche leicht aus der nachzunehmenden Tat ausgeschieden: was bei ihm Klugheit ohne Treue war, soll bei uns Klugheit mit Treue sein. Aus den Helfershelfern werden Gleichgesinnte, die denselben Weg ziehen. Inhaltlich gewiß richtig und textgemäß, aber durch die Umgehung der Paradoxie nicht so wirkungsvoll, wie es möglich gewesen wäre.

Hier finden wir einmal auch bei Steinmeyer einen Abbau der Paradoxie durch Hinführung statt Gegenführung. Das Verhalten des Christen zum Mammon erfordert, weil die Frage nicht so einfach zu lösen ist, wie es zum Falle des „reichen Jünglings“ gewöhnlich geschieht, eine besondere Klugheit; die Klugheit wird hier demnach nicht allgemein gefaßt wie bei Arndt (s. o.) und besonders bei Rohde (s. u.), sondern auf diesen besondern Fall hin angesehen; eine Klugheit, die nicht die gewöhnliche, auch sonst von Jesus empfohlene (Mt. 25, 2, 20; 7, 24) Klugheit ist. Jesus nimmt das Bild für diese besondere Klugheit da, wo es zu finden ist, nämlich im Gebiete der Welt, und rühmt die Form desselben Verhaltens, dessen Wesen er entschieden verwarf. So ist die formelle Paradoxie schon in der Einführung unschädlich gemacht, allerdings auch auf ihre Wirksamkeit verzichtet; die materielle wird durch Beschränkung des Begriffs der Klugheit aufgelöst, ähnlich Arndt, aber in anderem Sinne.

Rohde spricht schon in der Einleitung das Befremden aus über die formelle Paradoxie: „Auf den ersten Blick hat das Gleichnis etwas Befremdliches, es fordert zum Widerspruch heraus, ja es wirkt verwirrend.“ Dazu ein geschichtliches Beispiel dieser verwirrenden Wirkung: wie Julian der Abtrünnige das Wort mißverstand. Dann wird im Thema schon die Auflösung fertig hingestellt: „In dem Gleichnis fordert Christus einfach ein ehrliches Bündnis zwischen Frömmigkeit und Weltklugheit“, als Behauptung, deren Beweis im ersten Teile durchgeführt wird, womit die formelle Paradoxie aufgelöst ist. Die verbleibende materielle Paradoxie wird dann im zweiten Teil zuerst als solche festgestellt (gegen die verbreitete Doxa, daß Frömmigkeit und Klugheit nicht wohl zusammengehen können), dann aufgelöst: Haltlosigkeit des Vorurteils, Ausscheidung der Geschäftsgerissenheit, Gefahr, daß Frömmigkeit ohne Klugheit zur Schwärmerei oder zur unfruchtbaren Gefühligkeit wird. Zielpunkt: Mt. 10, 16 („flug wie die Schlangen“), womit Arndt begonnen hat.

§ 50. Rechtfertigung der Ungerechtigkeit des Lebens.

Mt. 13, 12; 25, 29. Mt. 4, 25. Lk. 8, 18.

Schleiermacher, V, 196. Arndt, Gl., V, 163; II, 164. Rothe, Pr., III, 232. Sadorn, Gl., 153.

Wer da hat, dem wird gegeben. Unerwartete Zustimmung des Propheten zu einem unter den materiell Unzufriedenen geläufigen Erfahrungssatze.

Schleiermacher behandelt diesen Spruch anläßlich einer Homilie über die ganze Perikope Mt. 4, 10—25. So kommt es, daß auch er

diesmal auf den anstößigen Vers hinführt (zum Schaden der Paradoxie) durch den unversänglichen B. 24, der so erklärt wird: Was ihr höret, das gebt ihr wieder, Gutes oder Schlechtes, und das Gehörte gewinnt so in eurem eigenen Gemüte immer mehr Gewalt. Also ist jener Zustand (viel wird noch mehr, wenig wird nichts) nicht göttliche Willkür, sondern hängt ab von der Wahl des Hörenden.

Gleichfalls eine Hinführung bei Arndt in seinen beiden Predigten. In diesen drei Bearbeitungen wird durch solche vorbereitende Hinführung der Hauptanstoß vermieden, der in dem „Geben“ und „Nehmen“ liegt; an dessen Stelle, nämlich des willkürlichen Zureilens oder Wegnehmens von außen, tritt ohne Schwierigkeit ein von innen kommendes naturgemäßes Wachsen oder Abnehmen.

Nur bei Rothe und Hadorn kommt die Paradoxie heraus, weil sie den Spruch allein zum Text haben. Nach Rothe hat das Wort auf den ersten Blick etwas Einleuchtendes, dann erst stößt das Befremdliche auf, nicht umgekehrt! Einleuchtend ist es nämlich, wenn auf das Alltagsleben bezogen, aber befremdend, wenn auf das Reich Gottes. Das Befremdende, daß dieses zuerst einleuchtende Wort gerade aus dem Munde Jesu, des Himmelreich-Verkündigers, kommt, das Wort Jesu also diesmal durch seine Zustimmung zu einer Doga der Zuhörer paradox wirkt, ist demnach nicht ausgesprochen; vielmehr ist der Gedankengang der: und das sagt Jesus, der nie über Gott klagt! also ist das Mehrbekommen des Vielhabenden nicht ein beklagenswerter Zustand, sondern weiser und guter Ratsschluß Gottes? Auflösung: Erstens gewinnt durch Konzentrierung der Kräfte des Heils bei Wenigen das Ganze des Reiches Gottes und dadurch dann auch die Übrigen; zweitens stehen nicht den Vielhabenden die Wenighabenden gegenüber, sondern den Habenden die Nichthabenden. Der dritte Knecht (Mt. 25) ist tatsächlich ein Nichthabender, denn er hat das, was er hat, nicht „zu eigen“, macht keinen Gebrauch davon, das Ungenügte wird ihm darum genommen. Vgl. die Juden und die Jünger: sie „hatten“ beide, nämlich Jesus gesehen und gehört, aber nur die Jünger hatten ihn zu eigen. Die Auflösung rechtfertigt also erstens die scheinbare Parteilichkeit, zweitens zeigt sie, daß es gar keine ist.

Während Rothe in der scheinbaren Feststellung Jesu, daß äußerer Reichtum naturgemäß zunimmt, nichts Erstaunliches findet, faßt Hadorn die Paradoxie schärfer: Jesus auf Seite der Besitzenden! Er deutet nicht sofort auf die geistigen Verhältnisse um und spricht die Verwundung aus, daß es auch auf diesem Gebiete so ungerecht zugeht, sondern

macht schon vorher Halt bei Jesu scheinbarer Zustimmung zu der Ungerechtigkeit im Materiellen. Während aber dann Rothe den Anstoß nimmt an der Ungerechtigkeit auf geistigem Gebiete, findet umgekehrt Hadorn dort nichts Unmögliches, so daß bei ihm die Übertragung auf das Geistige schon die Auflösung ist. Der Zuhörer begreift die hier gleicherweise stattfindende Naturgesetzmäßigkeit. „Wer etwas besitzt an Glauben, an Liebe, an Hoffnung, der bekommt davon immer mehr.“ „Auch das innere Leben wächst, auch innerer Besitz hat die Neigung, sich zu vermehren.“ Also wird mit der Übertragung auf das Geistige erst eigentlich der Schein des Willkürlichen durch die Gewißheit der Naturgemäßheit ersetzt.

§ 51. Ungerechte Löhnung.

Mt. 20, 1—16.

Dräseke, BZ., I, 122. Arndt, GL, II, 41. Bedf, III, 366 und 380; VI, 175. Thomasius 195. Bixius, IV, 258. Gadmann.

Hier liegt die Paradoxie nicht in einem kurzen Spruche, sondern in einer ganzen Geschichte, wie auch bei §§ 49 und 52. Die Auflösung wird jedesmal in der Übertragung auf das geistige Gebiet gesucht werden. Hier wird gegenüber der strengen Vergeltungslehre eine Überhöhung und Überwindung des Lohnbegriffs das Ergebnis sein. Noch nicht berücksichtigt findet sich in den vorliegenden Predigten die Erklärung, die weniger den Anspruch auf Lohn als den auf Anciennetät in der Kirche zum Zielpunkt der Paradoxie macht und das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als verwandt mit der Antwort an die Zebedaiden erscheinen läßt.

Dräsekes Thema: Wie sehr der Mensch unrecht tut, wenn er nach Lohn für seine Tugend fragt. In der Einleitung schon von der Arbeit in Gottes Weinberg, davon erst zurück auf die Bildhälfte, dorthin das Urteil übertragen: „daß ein eigennütziger Sinn kein Verdienst gebe.“ Der Hörer kann nicht befriedigt sein, weil auf das wirkliche Leben mit seiner Geltung von Lohn und Recht kein Bezug genommen wird; diese Empfindung wird ihn auch bei der Übertragung auf das Reich Gottes begleiten.

Arndt legt wieder allegorisch aus, mit gänzlicher Außerachtlassung des anstößigen Buchstaben sinnes. Wie etwas Selbstverständliches steht es da, daß bei dem Herrn die Dauer der Arbeit so wenig wie die Beschwerlichkeit den Ausschlag gibt, sondern die Gesinnung, mit der gearbeitet wird, also gegenüber der Lohnsucht der Ersten das demütige Zutrauen der Letzten, deren Dank für die Gnade, daß sie arbeiten dürfen,

wofür denn auch den Ersten der Lohn nach Recht, den Andern nach Gnade bezahlt wird. Eine Höherführung, der die Unterlage fehlt, die demnach in der Luft schwebt und ihren Zweck nicht erreicht. Denn da der Prediger sich nicht über die Bildseite ausdrückt, erweckt er den Eindruck, als gälte ihm auch da das berechnete Ansprechen des ordnungsgemäßen Lohnes als „Lohnsucht“.

Ebenso allegorisiert Beck (1845). Die Predigt wird beherrscht durch B. 16b („Viele sind berufen“ usw.). „Viele“ arbeiten, teils von Jugend auf, teils von später an, im Reiche Gottes, dafür empfangen sie nur den Groschen, d. h. diesseitigen Lohn; nur die Wiedergeborenen, „Wenige“ bekommen das Höhere, die Vollkommenheit, dafür müssen sie sich von dem Streben nach Weltbesitz losgerungen haben. Durch dieses Vorherrschen von B. 16b kommt der Inhalt des Gleichnisses nicht zum genügenden Ausdruck, so auch nicht die Paradoxie. — In der zweiten Predigt (1847) kommt die Paradoxie nicht heraus, weil das Gegengewicht fehlt. Den Lohngedanken überwindet der Rindschaftsgedanke: die Arbeit um das ewige Heil lehrt das Vertrauen, daß Gott auch für das Irdische sorgen wird. — In der allegorischen Auslegung von 1863 erscheint ähnlich Arndt das Verhalten der Arbeiter als rechthaberischer Verdienst- und Lohngeist.

Bei Thomajius steht vor dem Hörer nicht der buchstäbliche Weinbergсарbeiter, sondern der Mensch als Empfänger der göttlichen Gnade. Diese bindet sich natürlich nicht an menschliches Verdienst oder an Länge und Kürze der Arbeitszeit. Die Mißgunstigen kommen demnach ebenso natürlich schlecht weg.

Viginius dagegen sieht die Paradoxie. Er läßt die Lohnanforderung auch vor Gott bestehen. Ist es Gerechtigkeit, daß Gott die verschiedensten Leistungen in der Reich Gottes-Arbeit, auch die endlich erst nach unnütz verbrachtem Leben erfolgten, gleich belohnt? Hier endlich wird der natürlichen Antipathie des Hörers gegen die Letzten und der Sympathie für die Früheren stattgegeben, während die bisherigen Prediger das Gegenteil zugrunde legen! Erste Auflösung nach B. 15: Gottes Macht und Willkür, natürlich als nicht genügend empfunden, darum weitere Auflösung durch Verlegung des Lohnes ins Innere: der Groschen ist nicht ein äußerer Lohn, sondern die Liebe Gottes im Diesseits und Jenseits, „und die kann nicht kleiner und nicht größer werden!“ Also Ersatz der meßbaren durch eine unmeßbare Größe.

Ähnlich erklärt Hackmann. Auf eine wirksame Feststellung der Paradoxie verzichtet er, obwohl er sie anerkennt: „Auf den ersten Blick

scheint die Beschwerde jener murrenden Arbeiter berechtigt.“ Er nimmt ihr die Kraft, indem er die Auflösung als Thema voranschickt: „Unterschied der Arbeit im Dienste des Irdischen und der Arbeit im Dienste des Himmlischen“. Wertvoll für uns ist die Predigt durch ihre Einleitung. Sie sagt von den Gleichnissen Jesu ungefähr das, was auch über die Paradoxien zu sagen wäre: von ihrer ursprünglichen Kraft, und dann: „Für uns sind sie leider nicht mehr ganz dasselbe. Wir haben sie zu oft gehört, und da sind wir wieder allmählich ein wenig dabei eingeschlafen . . . Das Ohr hört fast nur noch Formeln.“ Aber durch neue Versenkung können sie wieder lebendiger werden.

§ 52. Arbeit ohne Dank.

Rt. 17, 7—10.

Arndt, Gl., II, 15. Steinmeyer, Pr., II, 574. Keller, Nr. 15. Rohde 175.

Hier liegt umgekehrt die Paradoxie eher in der Anwendung, die hier Jesus selbst gibt, im Epimythion B. 10, als in der Erzählung. Denn hier handelt es sich nicht um Vertrags-, sondern um Sklavenarbeit. Der Jude aber fühlt sich vor Gott als Vertragsarbeiter, der Christ als Kind, beide nicht als Sklaven. Nun ist in dem Sklavenverhältnis in gewisser Hinsicht ein höherer religiöser Wert als in den beiden andern! Die Paradoxie, die bei diesem Satz empfunden wird, ist eben die des Textes. Die Auflösung wird in der Richtung der Erhebung vom Geistigen ins Geistigere zu liegen haben.

Arndt gibt eine Auslegung, die trotz nicht herausgearbeiteter Paradoxie doch als deren Auflösung verwendbar ist. Die Schuldigkeit wird stark in den Vordergrund gestellt: auch das Beste, was du tust, ist immer nur Schuldigkeit (an Stelle der erzwungenen tritt die ethisch-religiöse Schuldigkeit), die Unterlassung wäre Sünde, folglich besteht kein Anspruch auf Gerechtigkeit, nur auf Gnade, weil es ja auch nur Gnade ist, die es uns gelingen läßt. Abgesehen von diesem letzten Satze ist diese Auflösung insofern unbefriedigend, als Arndt wohl das Sklavenverhältnis, das er religiös analysiert, über das Vertragsverhältnis stellt, aber den Punkt nicht nachweist, wo der höhere Wert liegt. Nun verleitet aber das Dogma von der menschlichen Unfähigkeit zum Guten den Prediger noch weiterhin zu der Feststellung: wir haben ja gar nicht alles getan, was wir schuldig sind, denn es heißt nicht: „wann“, sondern „wenn ihr alles getan habt.“ Ein Beispiel für Vergewaltigung der Exegese durch die Dogmatik. Denn im Griechischen steht nicht *εἰ*, sondern *ὅταν*, also doch „wann“!

Steinmeyer dagegen läßt es unerbittlich stehen, daß nach Jesu Annahme wir tatsächlich alles getan haben — und selbst dann sollen wir nicht wie der Pharisäer, sondern wie der Zöllner reden? Also Paradoxie („Befremden“), noch mehr begründet durch den Hinweis, daß bei solcher Beurteilung der erfüllten Pflicht der so nötige Ansporn zu jeder Pflichterfüllung wegfällt. Schroff steht der Gegensatz gegen unsere Doga da, daß die Pflichterfüllung dem Menschen den Wert verleihe. Auflösung: die bloße Pflichterfüllung gibt uns keinen Wert vor Gott, denn sie hängt zusammen mit gegenseitigem Nutzen und mit der Starre des Gesetzeswerkes, es kommt vielmehr auf die Gesinnung an, die auch bei äußerlicher Verhinderung der Pflichterfüllung ihren Wert an sich hat.

Samuel Keller überzeugt die Gemeinde vom Unrecht des Stolzes auf geleistete Arbeit und läßt sich dann das von Jesus bestätigen. Also Hinführung.

Im Gegensatz zu Steinmeyer, der auf Grund des „alles“ B. 10 (im Epimythion!) Jesus den Fall höchster menschlicher Leistung setzen läßt, geht Rohde von dem tatsächlichen Durchschnitt der Leistungen aus, in offenbar besserer Übereinstimmung mit der Bildhälfte B. 7—9. Stille danklose Pflichterfüllung erscheint hier so als das „Durchschnittslos des Erdenbürgers“. Die Paradoxie, daß es auch vor Gott keine Anerkennung opferwilliger Selbstlosigkeit gebe, wird, ohne hervortreten, dadurch überwunden, daß auch unser Christentum als bloßes Durchschnittschristentum hingestellt wird, das eben so wenig auf Anerkennung Gottes rechnen darf wie das Durchschnittsmenschentum auf Anerkennung der Menschen. Einwiger Dank Gottes könnte nur unverdient sein, Anspruch darauf zu erheben wäre ein Zeichen von unterchristlichem Denken.

E. Jesuworte, die besonders für die Heutigen paradox sind.

§ 53. Unantastbarkeit des Gesetzes.

Mt. 5, 17—19.

B. 17: Schwarz IV, 217.

B. 19: Schleiermacher, IV, 508.

B. 17—19 (20): Arndt, BP., I, 144. Menten, 150. Hoffmann, BP., 19. Vigfus, I, 44. Kaiser, II, 29. Stodmeyer, 96. Faber, II, 64.

Paradox für die Volksgenossen mußten Worte sein, die irgendwie an dem Gesetz Moses Abstriche zu machen oder etwas anderes darüber zu setzen wagten, besonders wenn sie dabei den Anspruch auf göttlichen Auftrag gelten ließen. Ist nun dieser Anspruch und jene keizerische Bewertung des Gesetzes für uns längst zur selbstverständlichen Doga geworden,

so wird umgekehrt für uns ein Wort paradox, das doch wieder die Unantastbarkeit des Gesetzes versichert und Jesus den Eiferern für dieses zur Seite stellt. Hierfür kommt nicht sowohl Mt. 7, 23; 13, 41; 24, 12 in Frage, weil das Wort *ἀνομία* nicht mit „Gesetzlosigkeit“ übersetzt ist und überdies gerade für den Theologen, der allein Einblick in den griechischen Text hat, der autoritative Wert dieser Worte etwas herabgemindert wird durch die nicht auszuschließende Auffassung, hier spiele eine konservative Tendenz nicht Jesu, sondern des Evangelisten herein, als das unmißverständliche: „Kein Tüttel vom Gesetz darf fallen!“

Schwarz stellt der paradox konservativen Haltung Jesu in diesem Aussprüche andere Worte Jesu entgegen: Mt. 10, 34; Lk. 12, 49; 9, 60; Mk. 2, 21 f. Auflösung: Erhalten heißt ihm nicht: das Veraltete konservieren, sondern: weiter bilden, vollenden. Schwarz entgeht nun der Schwierigkeit, die den Anderen B. 19 mit den „kleinsten“ Geboten macht, dadurch, daß er aus dem übrigen Kapitel (B. 21 ff.) den kühnen Schluß zieht, Jesus meine nur die zehn Gebote, deren Erfüllung er allerdings vertiefte durch Verlegung in die Gesinnung. Da er den toten Buchstaben auflöst, damit der Geist sich freier entfalte, ist Jesus tatsächlich nicht eine zerstörende, sondern eine erhaltende Natur.

Schleiermacher hat schwer zu schaffen mit der selbstgestellten Aufgabe, den radikalen und den konservativen Jesus zu versöhnen. Jesus und auch Paulus hätten das Gesetz auch als Zeremonialgesetz für die Juden und innerhalb Palästinas bestehen lassen und Freiheit nur da gegeben, wo sie schon war: unter Heidenchristen, aber auch der jüdischen Diaspora außerhalb und jüdischen Libertinisten innerhalb Palästinas. Die Gründe waren der Wert der Treue und Pietät und die Ordnung, der Maßstab die Förderung des Reiches Gottes. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit der Übertragung auf christliche, innerkirchliche Verhältnisse (2. Teil). Die Reformatoren scheinen durch B. 19 verurteilt. Aber sie haben nur Menschliches, nicht Göttliches abgeschafft (stimmt das mit dem 1. Teil? Jesus läßt B. 19 doch auch das Menschliche bestehen). Andererseits scheinen Revolutionäre in gewissem Maße durch Jesus gedeckt, weil er sie ja nicht vom Himmelreich ausschließt, wenn sie auch dort die Kleinsten sein sollen, aber nur unter der Voraussetzung guter, wenn auch irriger Meinung. Das Ergebnis ist ein Kompromiß: Jesus sah den kommenden Verfall des Alten (Tempel) und die Aufrichtung des Neuen (Joh. 4, 24) voraus, warnte aber die Menschen vor eigenem Eingreifen in diesen Prozeß, damit nicht unsachlichen Motiven Raum gegeben würde; darum: „bis Vollkommeneres auf ordnungsgemäße Weise ent-

stehen kann, Alles aufrecht zu erhalten suchen, wodurch solche Menschen, die noch nicht geheiligt sind, wenigstens in Ordnung und Sitte gebunden werden.“

Arndt und Menken. Für Arndt bezeichnend ist es, wie Jesus unter allen Umständen im Rechte bleiben muß; er darf hier ja nicht als mit den Pharisäern verbündet erscheinen. Darum ist in B. 17 das „Ich“ zu betonen: Ich löse das Gesetz nicht auf, wie die Phariseer es mit ihren Menschenfahrungen tun (und die Sadduzäer mit ihren Verwerfungen)! So auch Menken: die Jünger sollen von dem geschriebenen Worte Gottes höher denken als die falschen Ausleger B. 20. Dagegen muß Einheit zwischen Jesus und Paulus sein: Arndt macht letzteren durch Anführung von Röm. 3, 31 („wir richten das Gesetz auf“) konservativ: die Meinung, das Evangelium hebe das Gesetz auf, war ein „Mißverständnis“. Für die Reformationszeit wird Amsdorf als Beispiel verhängnisvoller Entgleisung angeführt. Heute vom Standpunkte des rechtfertigenden Glaubens in ähnlicher Weise das Gesetz für unnötig zu halten, ist Heuchelei, Leichtsinns. Menken fügt (zu B. 18) hinzu: eigentlich auflösen kann man das Gesetz gar nicht, es bindet den Menschen ewig. Alle jene Meinungen sind nach Arndt aus der Sünde. Jesus zeigt das Gegenteil 1. durch sein eigenes Beispiel; er hat die Gebote selbst gehalten und die alttestamentlichen Weissagungen erfüllt, sogar den Zeremonialteil des Gesetzes: „Selbst der jüdisch=levitische Gottesdienst mit seinen vielfachen heiligen Gebräuchen, die Opfer, die eiserne Schlange, das Verjüngungsfest, das Amt des Hohenpriesters, der Sabbat und die Feste des alten Bundes: sind sie nicht alle durch Christum in ihrer Bedeutung aufgeschlossen und angewandt worden?“ (Hierzu vgl. Menken zu Mt. 9, 1—8: „Die Schriftgelehrten, die von dem symbolisch=weissagenden Sinn der Opfer nichts verstanden“) Jesus verlangt 2. dasselbe von seiner Gemeinde. Röm. 7, 22 und I. Joh. 5, 3 müssen dazu helfen, an Stelle des Zeremonialgesetzes unvermerkt „Gottes Gebote“ zu setzen. So ist der konservativ=gesetzliche Jesus natürlich keine Paradoxie mehr! Noch kühner für B. 18 dieselbe Methode: Zusammenstellung mit 24, 35, hier also werden mit dem Gesetz sogar Jesu Worte identifiziert! Eine neue Schwierigkeit bringt B. 19 mit seinen „kleinsten“ Geboten. Die Lösung ist verblüffend: „Die Phariseer und Schriftgelehrten machten einen Unterschied zwischen großen und kleinen Geboten Zu den großen und wichtigen Geboten rechneten sie alle diejenigen, welche sich auf das äußere Verhalten, auf die Taten, die Werke, das äußere Tun und Lassen der Menschen bezogen, und hielten sich demnach nur an den

unmittelbaren Buchstaben der göttlichen Verordnung, ohne auch nur im mindesten den zum Grunde liegenden Geist und tieferen Sinn derselben zu berücksichtigen.“ Folgt Anwendung auf Lügen, Stehlen, Ehebrechen, falsches Zeugnis. „Zu den kleineren und unwichtigeren Geboten dagegen rechneten sie alle diejenigen, die sich auf die Gesinnung, Begierden, Neigungen, Gefühle und Gemütsbewegungen bezogen . . . Übertretungen dieser Gebote erschienen ihnen klein und geringfügig gegen jene gröberen Übertretungen, und darum mußten sie auch klein sein und heißen.“ So Arndt. Menken zeigt mit so genauer Übereinstimmung, wie Jesus die Bewertungsmethode der Schriftgelehrten und Pharisäer angenommen habe, und beide stellen sich so sehr der natürlicheren Auffassung des Wortes entgegen, daß man auch hier (s. S. 91) fragen muß: hat Arndt von Menken oder haben beide von einem Dritten, etwa einem Kommentar, abgeschrieben? Ein zweiter Sophismus muß den Anstoß beseitigen, daß ein solcher Auflöser doch ins Himmelreich kommt, und hier ist die Übereinstimmung sogar fast wörtlich; Arndt sagt: „er selbst wird (nach B. 20) nicht hineinkommen ins Himmelreich, aber wenn unter den heiligen und seligen Genossen desselben die Rede auf ihn kommt, so wird er in ihrem Urteil gering geachtet sein, wie hoch ihn die Menschen auch um seiner Schriftgelehrsamkeit willen auszeichnen und ehren, im Himmelreich wird er nichts gelten“. Und Menken: „er selbst wird nicht in das Himmelreich hineinkommen, wie der Herr sagt B. 20; wenn aber unter den seligen und heiligen Genossen des himmlischen Königreichs von ihm und seinem Tun und Lehren die Rede kommt, so wird er in ihrem Urteil gering geachtet sein . . .“¹⁾.

Nach Hoffmann besteht betreffs des Sittengesetzes ja keine Not, denn das muß bleiben; die Schwierigkeit betrifft nur Jesu Festhalten der Opfergebote. Lösung: Jesus hat durch sein vollkommenes Opfer das ganze Opferwesen des Gesetzes Moses erfüllt, d. h. zum Abschluß gebracht und fortan unnötig gemacht. Also erfüllt und aufgelöst zugleich!

Bei Vigilius ist die Paradoxie klar: B. 17—19 lauten so, als seien sie nicht von Jesus gesprochen, sondern ihm von einem Jüdenschriften in den Mund gelegt. Denn „wollte Jesus bloß erfüllen, bloß das Alte

¹⁾ Der Dritte, von dem Arndt und Menken entlehnt haben, ist hier Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* 1773. Dort heißt es zu ἐλάχιστος B. 19 (das mit minimus, nullus übersetzt wird) u. a. „conf. v. 20, non intrabitis [Regni coelorum haeredes, ubi de tali quaestio inciderit, dicent: parvus est, nullus est].“ — Bei Mt. 11, 11 (s. hier S. 60) dagegen hilft Bengel nicht; es bleibt dabei, daß der Täufer als Vertreter des Alten Bundes nicht an den geringsten Vertreter des Neuen heranreicht.

treu fortsetzen und vollenden, dann habe er ja (kann man sagen) nicht nötig gehabt, sich dem Bisherigen so schroff entgegenzustellen“. Daraus ergibt sich als Thema die Frage: was meint Jesus mit dem „nicht auflösen, sondern erfüllen“? Auflösung: Jesus unterschied in der Religion (auch im Messiasgedanken) den ursprünglichen und wirklichen Willen Gottes und die menschlichen Zutaten. Daher seine Doppelstellung: das Konservative gilt jenem, das Radikale diesen. Er muß zerstören, um auf dem ewigen Grunde weiter aufbauen zu können. Die Tragik ist die, daß gerade er zum Dank für sein Bauen der Zerstörer heißen mußte. Mit der Schwierigkeit in B. 19, dessen „kleinste Gebote“ doch eben auf jene menschlichen Zutaten schließen lassen, jetzt Biziüs sich nicht weiter auseinander.

Kaiser ist der Einzige, der von dem Vorwurf der Schriftgelehrten gegen Jesus spricht (die Andern machen ja aus der Verteidigung den Angriff: ihr löst auf!) und Material dazu beibringt. Gerade diese Vorwürfe aber führen zu der Erkenntnis von der verknöcherten Auffassung der Schriftgelehrten und lassen die reinere, tiefere Auffassung Jesu aufleuchten. So wird das „ich erfülle“ verständlich. B. 18 deutet Kaiser aber dann auf dieses von Christus vertiefte Gesetz und macht sich damit die Aufgabe leicht. Ebenso B. 19: für das wahre Gesetz, das „Gesetz der Erfüllung“, gilt Treue bis ins Kleinste. Keine Paradoxie.

Stoekmeyer findet die Paradoxie in der Enttäuschung nach der Botschaft der Seligpreisungen: vom Evangelium doch wieder zurück ins Gesetz! Die Auflösung wird in der Behauptung des Themas vorweggenommen: der Text enthält in Wirklichkeit ein trostreiches Evangelium. Beweis: am Sabbatstreit wird gezeigt, daß Jesus den Sabbat besser hält und Gottes Gebot besser erfüllt als die, die ihm Antinomismus vorwerfen. Den wirklichen (christlichen) Antinomisten dagegen stellt Jesus das Gesetz als das Unantastbare und Segensreiche hin. Aber das bringt Stoekmeyer nur auf Arndtschem Wege fertig, indem auch er an Stelle des Gesetzes den „Willen Gottes“ setzt. Erst B. 19 erbringt den Einwand, daß die christliche Kirche selber so viele Stücke des Gesetzes (jetzt wieder das AT) hat fallen lassen. Auflösung durch Umdeutung wie Arndt und Hoffmann auf Grund des Hebräerbriefes: den Zeremonialgeboten wird eine vorbildliche Bedeutung gegeben und dadurch Christus u. a. zum Erfüller auch des AT.lichen Opfers gemacht. In diesem höheren Sinne sollen die Jünger, also die christliche Kirche die *δικαιοσύνη περισσεύονσα* B. 20 haben. Die letzte Auflösung: daß das „Gesetz“, das Jesus erfüllt und bewahrt, in Wirklichkeit „Evangelium“ sei, wird

durch den Hinweis geleistet, daß zu den „Propheten“ ja auch die Erlösungsweisagungen (Jes. 53 usw.) gehören.

Faber vollends kann alles beweisen. Jesus hat das Zeremonialgesetz buchstäblich erfüllt und geistig erhöht; buchstäblich: „also daß er aller Gerechtigkeit genüge, eine für unsere Erlösung außerordentlich wichtige Tatsache“; geistig: die levitischen Enthaltungs- und Reinigungsgebote sind erfüllt durch Jesu vollkommene persönliche Schönheit und Reinheit an Geist, Seele und Leib“ (hier fehlt dem Ausleger ganz die Fähigkeit oder die Bemühung, sich die geschichtliche Situation: Jesus selbst redend auf dem Berge, konkret vorzustellen). Die Opfergesetze sind auf Golgatha erfüllt. Aber auch ganz Nebensächliches wie Ex. 34, 26 b („Du sollst das Böcklein nicht kochen in seiner Mutter Milch“)? „Auch sie sind erfüllt durch die wunderbare Zartheit Jesu, mit der er auch das Unwägbare würdigte, durch die harmonische Schönheit seines Gemütes, die in Natur und Kreatur eine Erquickungsquelle für sich und Andere fand . . .“! In dieser geistigen Neugestaltung dauert das alte Gesetz, „wenn auch als solches für uns überjährt“, weiter. So gilt für uns, das Gesetz als Ganzes zu erkennen, Treue auch im Kleinen, also auch die „kleinen“ Gebote nicht zu verachten, sondern höher zu verstehen zu suchen.

§ 54. Ablehnung der Gottgleichheit.

Mt. 10, 18. Mt. 19, 17. Mt. 18, 19.

Schleiermacher, VI, 74. Bede, III, 301. Dryander, II, 25.

Jesus verstößt gegen das kirchliche Dogma von seiner Gottgleichheit und wird so zum ersten Keger! Ein Wort, das gerade deswegen nicht unecht sein kann! Die Lesart des Mt: „was fragst du mich über das Gute?“ verrät schon den frühen Anstoß und zeigt, daß „gut“ ohne jede Umdeutung („der Maßstab des Guten“, „die Autorität im Guten“) im Sinne der Sündlosigkeit verstanden wurde. Die eingesehenen Predigten gehen alle nicht über diesen Vers allein, sondern über die ganze Perikope vom reichen Jüngling. Die meisten Predigten über diese Erzählung nehmen von diesem schwierigen Verse keine Notiz.

Schleiermacher: „Was hat er für einen Grund, diese Anrede von sich zu weisen, und so, daß wir ihn könnten der Unfreundlichkeit zeihen?“ Auflösung: Jesus beurteilt die Anrede vom Standpunkte des Anredenden aus. Er selbst darf sich „gut“ nennen, weil er sich des Zusammenhangs mit Gott bewußt ist, aber Jener darf es nicht, weil er diesen Zusammenhang nicht kennt, also kein Recht hat, ihn so von allen Andern zu unterscheiden.

Hier stimmt Beck mit Schleiermacher überein: „Sündloser Gottessohn“ dürfte der Jüngling sagen, aber nicht „guter Meister“, denn mit der Anrede „Meister“ schätzt er Jesus zu niedrig ein, sieht ihn als Menschen an, und einen Menschen darf er nicht „gut“ nennen, weil laut christlicher Dogmatik das Gute im Menschen nur relativ ist. So ist dieses aus unmittelbarem, ekstatischem Gotterleben kommende Wort glücklich doch mit der Theologie zur Übereinstimmung gebracht. Also keine Feststellung einer Paradoxie, einfache theologische Erklärung¹⁾.

Dryander nennt die Ablehnung ohne Beweis kurzerhand eine „scheinhare“!

§ 55. Die Verstoßungsabsicht.

Mt. 4, 11 f. Mt. 13, 11—16. Lk. 8, 10.

Menken 427. E. Frommel, I, 292. Dryander, I, 121. Faber II, 255.

Nur bei Menken und Faber eigene Betrachtungen über diese Verse allein.

Menken: Die Jünger sind durch ihre Kenntnis Jesu besser befähigt, ihn zu verstehen; die Gleichnisform, die für Andere verhüllend wirkt, wirkt für sie enthüllend. Das ist Jesu Absicht: das Heiligtum vor der ungeweihten Menge zu verschließen. Um dieses immerhin harte Verhalten zu erklären (obwohl kein Wort der Verwunderung darüber!) und Jesus um jeden Preis zu rechtfertigen, wird diese Menge möglichst schlecht gemacht: „es gibt eine Sinnlosigkeit, der keine Wahrheit mitzuteilen ist, weil sie keine mag, eine Erstorbenheit usw.“

Auch Frommel findet keine Paradoxie. Zweck der Gleichnisrede ist die Prüfung der Geister, ob sie aus der Wahrheit sind und nach der Wahrheit verlangen. Dann werden sie mich fragen und verstehen. Wer nicht fragt, versteht mich nicht und gewinnt nichts. Obwohl der Lufasertext nichts von den Gerichtsfolgen jagt, sondern nur vom Nichtverstehen,

¹⁾ Interessant ist hier ein Vergleich mit B. Weiß (Bibl. Theol. d. NT 1884*, S. 70f.): „in ihm und seinem Leben wird der Wille Gottes stets vollkommen verwirklicht. Dem widerspricht nicht, daß er Gott allein das Prädikat *ἀγαθός* vorbehalten haben will, weil der Mensch überall nur durch die fortschreitende Lösung seiner sittlichen Aufgabe gut werden kann. Auch Jesus hat seine sittliche Vollkommenheit noch zu bewahren im Kampfe des Lebens mit seinen Versuchungen (Lk. 22, 28), erst am Ziele wird er als der Gute bewährt sein. Aber auf jedem Schritte dieses Weges entspricht er dem Ideale, denn nirgends hat er sich den Sündern, zu denen er gekommen, als solchen irgendwie gleichgestellt. Daher ist sein ganzes sittliches Verhalten in absolutem Sinne vorbildlich (Mt. 11, 29). In ihm sieht das Gotteskind das Ideal der sittlichen Gottähnlichkeit in jedem Augenblicke verwirklicht.“ Das würde also heißen: „wohl bin ich gut, aber du darfst mich noch nicht so nennen.“

ist das Folgende unverständlich: „So rede ich aus Erbarmen durch Gleichnisse, damit das Gericht und die Verantwortung des Volkes sich nicht häufe. Wie gerne möchte meine Seele frei heraus reden von der Herrlichkeit des Himmelreiches!“

Dryander: Uns liegt der Gedanke nahe, die Wahl der Gleichnisform sei um der Verdeutlichung willen geschehen. Jesus dagegen paradox Mk. 4, 11f. Dryander ist der Einzige, der auf die nahe liegende Frage eingeht, ob wirklich das Gleichnis vom viererlei Acker so schwer zu erfassen sei! Merkwürdigerweise aber bejaht er sie: „Es war wirklich keine geringe Zumutung an die Hörer, daß sie unter diesen schlichten und kindlichen Worten die tiefsten Wahrheiten des Himmelreiches verstehen sollten. Er setzte eine geistige Feinfühligkeit, ein inneres Verständnis voraus, um unter dieser bildlichen und einfachen Hülle den Kern der göttlichen Geheimnisse herauszuerkennen, wie nur Wenige dieselben besaßen.“ So erklärt es sich freilich, daß die nicht verstehenden Weisen zum Gericht, die verstehenden Unmündigen zur Gnade kommen. Also Enthüllung für die Empfänglichen, Verhüllung für die Unempfänglichen. Die Paradoxie, die immer noch in dem Letzteren als Zweck Jesu liegt, gesteht auch Dryander nicht ein.

Faber erkennt die doppelte Unwahrscheinlichkeit: 1. der Verstockungsabsicht, 2. der Zweckmäßigkeit des Mittels, und nennt darum die Stelle die schwierigste der gesamten heiligen Schrift! Auflösung der ersten Paradoxie: nicht Jesus, der nur retten wollte, verstockte das Volk, sondern Gott! Und zwar nur das Volk, das schon sich selbst verstockt hat; wollen sie nicht glauben, so sollen sie es auch nachher nicht mehr können. Auflösung der zweiten Paradoxie: dieser Jesus, der ja nur helfen wollte, benutzte auch nur dazu die Gleichnisform, die die Zuhörer zum Fragen bringen will. Eine bestechende, wohl am tiefsten gehende, aber nicht ganz textgemäße Lösung. Die Verstockung könnte doch nur die Absicht dessen sein, der in der Gleichnisform redet.

Hier helfen alle homiletischen Mittel nicht zu einer befriedigenden Auflösung der Paradoxie. Es will aber auch nicht gelingen, unter Verzicht darauf einfach zuzugeben, daß die Gedanken Jesu zu erhaben sind für unser Mitdenken, also zu einer Höherführung wenigstens anzusetzen. Denn hier ist nicht ein zu hoher, sondern gar kein Sinn vorhanden! Es bleibt nur die Erkenntnis, daß das Wort so nicht von Jesus stammen kann, sondern ihm von der späteren Gemeinde in den Mund gelegt ist als eine Drohung ex eventu auf Grund des bekannten Wortes aus Jes. 6. Das Wort wäre höchstens dann von Jesus in einem pessimisti-

ischen Augenblick gesprochen denkbar, wenn der Zweck der Verstärkung von seiner Verkündigung überhaupt, nicht aber von der das Verständnis erleichternden Bildrede behauptet wäre. Wer also seiner Gemeinde soviel Bibelkritik nicht bieten kann, wird auf diesen Predigttext verzichten müssen.

Fünfter Teil.

Ergebnis.

§ 56. Stellung des meditierenden Predigers zu Doga und Paradoxon.

Zwei Gedankenwelten stehen einander gegenüber. Die eine ist die von Jesus vorgefundene, heute z. T. noch vorhandene, wenn auch vielleicht mehr oder weniger umgestaltete; die andere ist die Gedankenwelt Jesu in ihrer Einzigartigkeit. Aus beiden kommt bei der Behandlung der fraglichen Texte ein Ausschnitt in Betracht: dort das, was wir kurz die „Doga“ nannten, hier das kurz und schroff entgegengesetzte Jesuswort, das Paradoxon. Das Verhältnis dieses zu jener ist die Paradoxie.

Zu beiden wird der Prediger vor der homiletischen Arbeit eine innere Stellung einnehmen. Diese kann sein:

1) unbefangen, also dem Paradoxon gegenüber: prüfend, widerstrebend, ringend, mit dem selbstverständlichen Wunsche nach schließlichem Aneignen und Zustimmung; der Doga gegenüber: mit offenem Auge ihre Wichtigkeit erkennend, ihre Einwurzelung auch bei den Hörern in vollem Maße einschätzend und von ihrer Natürlichkeit ausgehend.

2) befangen, also dem Paradoxon gegenüber: kritiklos, unbedingt und von vorne herein zustimmend, bewogen durch das starke Gefühl der Autorität der heiligen Schrift und unterstützt durch die gleiche Stimmung in der Gemeinde; der Doga gegenüber: ebenso a priori ablehnend, ohne Anerkennung ihrer Natürlichkeit und relativen Berechtigung.

In beiden Fällen wird der Gegensatz zwischen Paradoxon und Doga anerkannt, aber im ersten Falle allein ist ein ernstlicher Konflikt zu spüren, im zweiten ist er von Anfang an zu Ungunsten der Doga entschieden. Die Paradoxie tritt demnach dort stärker hervor als hier.

§ 57. Unterdrückung des paradoxen Gegensatzes. Hinführung.

Soll die homiletische Arbeit nunmehr unternommen werden, so ist die erste Frage die, ob der in der Meditation gefundene Gegensatz auch in der Predigt Platz finden oder besser unterdrückt werden soll.

Unser am Anfang ¹⁾ rein theoretisch gewonnener Standpunkt der freien Entscheidung mit gleicher Berechtigung hat im Laufe der Prüfung der vorliegenden Predigten einen Abstrich erfahren: wir erkannten in vielen Fällen, wie gefährlich es ist, den Gegensatz unterdrücken zu wollen.

Freilich läßt sich das Verschweigen der gegensätzlichen Doga und Umgehen der Paradoxie verteidigen mit dem Zweck der Predigt, insofern er nicht in der der Gemeinde vorzutragenden Exegese, der bloßen Schrifterklärung, gefunden wird, sondern in der im weiteren Sinne gefaßten Erbauung. Der Prediger kann, indem er von dem Bedürfnis der Gemeinde nach solcher Erbauung ausgeht, das Gefühl haben, daß ein zu gründliches Vertiefen in die intellektuelle Darstellung der Textmeinung der praktischen Auswertung schaden müsse. Aus diesem Grunde nimmt er das, was in der Meditation das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen Doga und Paradoxon war, allein in die Predigt hinüber und trägt es der Gemeinde praktisch=erbaulich vor. War z. B. das Ergebnis das, daß der anstößige Buchstabeninn des Jesuwortes durch die geistige Auffassung ersetzt wird, so kann der Prediger, ohne jenen überhaupt zu erwähnen, sofort mit der fertigen umdeutenden Auflösung, im gegebenen Falle mit praktisch angenehmer Allegorese vor die Gemeinde treten. So Keller zu Lk. 17, 6 (S. 119), Dryander zu Mt. 13, 31 (S. 87), mehrfach Arndt. Der Weg ist oft der der Einführung, d. h.: nicht über das gegensätzliche Gedankenmaterial gelangt die Predigt zu dem Paradoxon, sondern über solches Gedankenmaterial, das bereits mit der in der Meditation gefundenen wirklichen Meinung Jesu übereinstimmt, so daß das Wort Jesu nicht erst in der nächstliegenden, mißverstandenen oder zuerst abgelehnten, sondern sogleich in der endgiltigen Auffassung von selbst herauspringt als bequeme Forderung, Formulierung oder Bestätigung, also ohne Gegensatzlichkeit, ohne Anstoß, ohne Paradoxie. Wenn vom Buchstäblichen ins Geistige umgedeutet werden soll, werden die gewünschten geistigen Begriffe schon vorher eingeführt, so daß ein buchstäbliches Verstehen schon von vorne herein ausgeschaltet ist. Nachträglich dann vielleicht noch ein Abweisen etwaigen falschen Verstehens, aber ohne Kampf, mit schon gewonnener Zustimmung des Hörers. Beispiele waren u. a.: Kugel zur köstlichen Perle (S. 61), Schwarz zum Richten (S. 106), Dryander zum Glauben (S. 119), Steinmeyer zum ungerechten Haushalter (S. 123), Keller zu den unnützen Knechten (S. 128), Schleiermacher zu Mt. 4, 25 (S. 123),

¹⁾ § 11, S. 23.

wobei aber die Schuld anstatt in dem Bestreben des Predigers, die Paradoxie zu vermeiden, auch einfach in dem Textzusammenhang, besonders wenn die Predigt eine Homilie ist, liegen kann.

§ 58. Kritik.

Nun kann aber gerade das Ausgehen von dem Bedürfnis des Zuhörers noch eher zu dem entgegengesetzten Urteil führen! Liegt ein Wort vor, das ihm längst problematisch war — und das sind die meisten der Paradoxa Jesu — so verlangt er die exegetische Erklärung, die ihm sonst freilich lästig sein mag, und ist ohne sie unbefriedigt, weil er die Richtigkeit der Textanwendung nicht kontrollieren kann und bezüglich des nächstliegenden Textsinnes noch ungelöste Fragen hat. Ein absichtliches oder unabsichtliches Übersehen der ursprünglichen Paradoxie durch den Prediger, während die Gemeinde sie entdeckt hat, kann darum sehr leicht der Wirkung der Predigt schaden (Arnold und Kaiser zu Mt. 7, 12, S. 101). Die geistige Umdeutung darf nicht den Eindruck eines gar zu willkommenen Hilfsmittels, bei Wiederholung gar den einer bequemen Schablone machen. Warum, so fragt der Hörer, hat Jesus sich denn so sonderbar, so mißverständlich ausgedrückt?

Anderß mag es mit den Worten stehen, deren Paradoxie der Gemeinde durch die Gewöhnung oder durch Mangel an historischem Einblick verhüllt ist. Hier kann nicht die Rücksicht auf das Bedürfnis der Gemeinde zur Behandlung der Paradoxie nöthigen, wohl aber das Wort selbst in Verbindung mit dem theologischen Gewissen des Redners. Damit die zum historischen Denken nicht befähigte Gemeinde das Wort in seinem gewollten Sinn verstehe, muß der Prediger es von dem Staube der zwei Jahrtausende zu befreien bemüht sein. Wohl mag der Erfolg der Predigt auch auf dem anderen Wege, vielleicht sogar noch eher, gesichert sein, dennoch gibt es eine innere Nöthigung, die den Prediger diesen Weg führt.

Auch die Gefahr, daß der Theologe gerade durch seine theologische Erkenntnis verführt wird, die Paradoxie nicht zu sehen, die der Zuhörer empfindet, und so von der unrichtigen Voraussetzung auszugehen, als verstände die Gemeinde alles, was er versteht¹⁾, haben wir im IV. Teil als tatsächlich erkannt. Auch zu schnelle Tiefgründigkeit kann der Predigt über paradoxe Worte schaden (z. B. Schleiermacher zu Lk. 11, 23, S. 84).

¹⁾ s. § 7, S. 16.

§ 59. Die Einführung des paradoxen Gegensatzes.

In diesem Gefühle sagt Rothe (zu Mt. 21, 33): „Das Befremdliche wollen wir nicht unterdrücken, sondern ihm nachgehen auf seinen Grund“. Natürlich ist auch hier ein Zuweitgehen untunlich: das gewaltsame Hervorziehen einer vielleicht nebenbei im Texte enthaltenen, jedenfalls nicht im Vordergrund stehenden, von Jesus nicht beabsichtigten und von der Gemeinde nicht selbst empfundenen, also ihr aufgedrängten Paradoxie wird mehr den Eindruck einer Spitzfindigkeit machen als den Erbauungszweck der Kultrede erfüllen (Stoßmeyer zu Mt. 5, 10—12, S. 46; auch Schleiermacher geht hierin ab und an etwas weit).

Die Einführung des paradoxen Gegensatzes kann je nach Eigenheit des Textes, Stil der Predigt und Temperament des Redners in plötzlichem, schroffem Gegenüberstellen geschehen oder aber in ruhiger Erörterung, These und Antithese (letzteres hauptsächlich bei Schleiermacher). Der Übergang von der Aufstellung zur Auflösung kann noch besonders vermittelt werden dadurch, daß die Bedeutung dessen, der das Wort zuerst gesprochen, die Autorität Jesu, hervorgehoben wird: hätte nicht Er das Wort gesprochen, so würden wir es verwerfen, so aber müssen wir es genauer betrachten. So wird das Interesse an der Auflösung geweckt, die dann folgt (z. B. Heitmüller zum Glauben, S. 121, Schleiermacher zum Richten, S. 105, Dörries und Kaiser zu „Auge um Auge“, S. 92).

§ 60. Topik.

Die Hervorhebung des Gegensatzes erfordert zuerst ein Eingehen auf die Doga. Naturgemäß müßte diese in der Predigt voranstehen, danach das Paradoxon wirkungsvoll darauf prallen. Folgt als Drittes die Auflösung, so ergibt sich der Aufbau der Predigt. Die Richtschnur wäre der ursprüngliche Vorgang, den die Predigt möglichst nachbildet. Aus der Topik der Paradoxie wird die Topik der Predigt¹⁾. Nun finden wir aber dieses Schema nirgends streng befolgt. Dem entgegen steht 1. die herkömmliche Reihenfolge: Text, Einleitung, Predigt, weil der vorangeschickte Text schon das Paradoxon enthält²⁾. Auch wo es noch üblich ist, die Einleitung vor den Text zu stellen, würde leicht die gebührende Ausführlichkeit bei der Besprechung der Doga über den Rahmen einer bloßen Einleitung hinausgehen, der Text käme in die

¹⁾ f. § 13, 14.

²⁾ f. S. 93.

Mitte der Predigt zu stehen! 2. Das Bekanntsein der Gemeinde mit dem Jesusworte, wodurch gleichfalls die Überraschung eingeschränkt wird. Das Neue und durch überraschenden Anstoß Wirkame müßte die Beziehung, in die das bekannte Wort gegenjählich zu bekannten Doga-Gedanken tritt, sein. Vom psychologischen Gesichtspunkt aus wäre es wünschenswert, wenn man im ersten Teil, etwa an Hand eines anderen, z. B. eines Episteltextes eine unverfängliche Schilderung der Doga geben könnte, worauf dann zu Beginn des zweiten Teiles das Jesuswort in scheinbarem Widerspruch aufstünde, um nachher nach Aufhebung des ersten erschreckenden Mißverständnisses den schon durch den ersten Teil ausgesprochenen Hauptgedanken der Predigt im Gegenteil zu bestätigen, zu stärken und höher zu führen. Aber dieser Weg würde von dem üblichen Predigtgebrauch gar zu weit abbringen. So gehen in Wirklichkeit, da doch das Jesuswort als Text nun einmal voran steht, die meisten Predigten sofort auf die Paradoxie ein; es wird das Harte, Seltsame des Wortes erwähnt und dann nicht eigentlich das Jesuswort der Doga, sondern umgekehrt die Doga dem Jesuswort entgegengestellt. Das führt dahin, daß dann das Jesuswort, das ja schließlich siegreich bleiben soll, noch einmal erscheinen muß, vielleicht nunmehr die Formulierung des Themas ergebend, wenn dieses nicht als bloße Frage, was das Wort bedeute oder wie es uns trotz der Doga verständlich werden könne, oder auch als schon vorweggenommene Auflösung (i. z. B. Rohde zum Ungerechten Haushalter, S. 123, oder Stockmeyer zu Mt. 5, 17—19, S. 132) formuliert wird. Danach die Rechtfertigung der Meinung Jesu, sei es gegen die Einwände der Doga, sei es diesen nachgebend und nach ihnen genauer bestimmt. Diese Reihenfolge, obwohl nicht die ideale, nicht die psychologisch-dramatischste, stellt offenbar den relativ wirkungsvollsten Aufbau dar; andere Gedankenankordnungen, wie wir sie angetroffen haben (z. B. Dryander zur Leidensankündigung, S. 82), fallen damit als weniger günstig dahin.

§ 61. Wegführung.

Für die Behandlung der so möglichst nach vorne gestellten Doga kann sich nun aus der inneren Stellung des Predigers zu ihr (s. o. § 56) zweierlei ergeben.

Die apriorische Befangenheit ergibt die Neigung, die Doga geringfügig zu behandeln, ihr die Daseinsberechtigung neben dem Schriftwort abzuspochen, dieses auf den Schild zu erheben durch Entwertung, Entkräftung der natürlichen Doga. Diese wird damit in das Gebiet der

unvollkommenen Christlichkeit (durch die Sünde verfinsteter Sinn) oder einer niederen Stufe der religiösen und moralischen Erkenntnis gerückt. Hier am meisten zeigte sich uns der Einfluß der theologischen Richtung.

Der Rationalismus liebt es, die Meinung Jesu a priori als die vernünftige hinzustellen, die Doxa wird demnach als die nichtbegreifende Unvernunft entwertet; am ehesten noch stößt dann die Paradoxie auf den Widerstand, von dem sie lebt, wenn noch weitere Abstufungen gemacht werden und neben der Unvernunft auch die gewöhnliche, ja die höhere Vernunft als ebenfalls noch nichtbegreifend der allein verstehenden höchsten Vernunft entgegengesetzt wird.

Die Orthodoxie dagegen ist von der autoritativen Wahrheit jedes Schriftwortes ohne Rücksicht auf persönliche, historische oder stilistische Besonderheiten so durchdrungen, daß die natürliche Meinung, die das kühne Jesuswort nicht begreift, leicht als Irrtum, Zeichen des Verfinstert- und Nichtwiedergeborens, ja der Sünde, dasteht.

Beide Richtungen also stellen in der Regel die Doxa möglichst niedrig. Hier ist kein Unterschied zwischen Rationalismus und Orthodoxie! Dabei kann leicht gerade die „Unvernunft“ oder der „Unglaube“ dem Worte Jesu näher kommen als die privilegierte Vernunft und Gläubigkeit!

Als einen Vertreter der alten Orthodoxie greifen wir hier noch, um die Übereinstimmung zu zeigen, den Karlsruher Kirchenrat und Hofprediger Joh. Friedr. Stein heraus¹⁾, der zwar schon durch Mosheim, Rambach, Saurin, Tillotson, Teller u. a. beeinflusst ist, aber doch noch ganz auf der Augustana steht. Er stellt z. B. zu Mt. 20, 1—16 den „lohnstüchtigen Arbeiter“, zusammen mit „offenbaren Gottlosen“, dem „wahren Christen“ gegenüber; Lohnsucht ist Wertheiligkeit, Bauen auf eigenes Verdienst statt auf das Christi. Lk. 14, 16—25 (das große Abendmahl) sind die zuerst Geladenen (historisch: das auserwählte Volk Israel) von vorne herein die sündigen Genießer und Ungehorsamen, die Anderen die armen Sünder, die ihr Elend erkennen. Oder zu Lk. 16, 1—10: Vorrede: die Welt ist Gottes, wir sind nur seine Haushalter, also Rechenschaft schuldig. Thema: die Rechnung, die ein jeder seinem Gott geben muß, und zwar die Rechnung 1. in Ansehung der irdischen Güter, 2. der geistlichen Schätze. Von dem Gleichnis wird also das Peinliche (Lob des Betrugs) übergangen und nur das verwertet: „du hast die Güter meines Gottes schändlich durchgebracht, du kannst nicht mehr Haushalter sein.“ Zu Mt. 6, 24—34 macht er aus dem natürlichen Sorgen den

¹⁾ Geistliche Reden über alle Evangelien, 1748.

„Dienst der Welt“ und das „Irdische“, den Mammon. Die, denen das Wort Lk. 18, 31—33 (der Messias muß leiden) eine Torheit ist, werden als die Unerleuchteten gescholten. Die Erklärungen des Gesetzes durch den Bergprediger werden ganz autoritativ hingenommen, ohne das geringste Erstaunen. Stein stellt die historische Situation überall zurück hinter die praktisch-erbauliche Anwendung (z. B. zu Lk. 14, 1—11: „daß man hauptsächlich am Sabbat lauter Gutes tun solle“) und schöpft so den Text natürlich nicht aus.

Das alles finden wir bei der Neuorthodoxie wieder: Menten, Beck, auch Arndt und Hoffmann. Dabei ist aber der Unterschied der Zeit zu beachten: was 1750 noch möglich war, ist 1850 schon bedentlicher. In den vielen von uns gefundenen Fällen verliert gerade infolge der übereifrigen Einsetzung des Predigers für das Schriftwort dieses die nötige Überzeugungskraft, sobald die Zuhörerschaft nicht mehr so unbedingt gläubig, sondern kritisch angehaucht ist. Dann kann nur die voraussetzungslose, unbefangene Behandlung beider Seiten, der Doga wie des biblischen Paradoxons, am Plage sein. So hat die orthodoxe Richtung den Worten Jesu mehr Abbruch getan als die moderne, weil die Worte Jesu oft der kirchlichen Dogmatik entgegenzustehen scheinen und ein Unterschlagen der von Jesus selbst durch die paradoxe Formulierung herausgeforderten Kritik diese gerade hervorruft!

Hier also eine Lösung des Problems, die wir als Wegführung (nämlich von der Doga) bezeichnen könnten, in Parallele zu der Hinführung (nämlich zum Paradoxon). Beides erweist sich als nicht ganz befriedigend, so lange unter der Zuhörerschaft noch eine Spur von selbständigem, unbefangenen Denken ist. Immerhin verdient doch die Hinführung den leichteren Tadel, weil sie ja die Paradoxie löst und nur — leider! — darauf verzichtet, die in ihr liegende Kraft auszunützen; die Wegführung dagegen läßt in dem Hörer, der die Paradoxie wohl gemerkt hat, das Gefühl zurück, daß die Predigt dem Problem nicht gerecht geworden ist.

§ 62. Gegenführung.

Dem gegenüber stellen wir die Gegenführung. Darunter verstehe ich das bewußte, kräftige Vertreten der Doga und ihrer Berechtigung durch den Prediger, also gegen das Jesuwort, dieses scheinbar gefährdend, aber ganz im Sinne von dessen gewollt paradoxem Charakter. Der Prediger stellt sich mit Wärme und Eifer auf den Boden des natürlich-menschlichen Empfindens, wie es war, ehe das scharfe Wort Jesu es traf, verteidigt und begründet es vielfach, soweit es zu verteidigen

und zu begründen ist, nicht obwohl, sondern damit der Kampf um so härter, aber dann der Sieg um so befriedigender, die Meinung Jesu um so heller leuchtend gewonnen werde. Wir fanden diesen Weg beschritten namentlich von Schleiermacher und Rothe, wo der Widerstreit manchmal förmlich dramatisch wird, und wir fanden, welche tiefere Wirkung dieses Verfahren bei einer urteilsfähigen Zuhörerschaft erzielen muß, weil die erkämpfte Überzeugung fester wurzelt, die gezeigte Ehrlichkeit für den Prediger einnimmt und etwaigen doch beim Hörer auftauchenden Zweifeln schon vorgebaut ist, wogegen aber nicht zu übersehen ist, daß diese Behandlungsweise auch die schwierigere ist, weil, wenn die Ausführung nicht meisterhaft gelingt, bei einer dialektisch ungeschulten Zuhörerschaft leicht die entgegengesetzte Wirkung eintritt: Unsicherwerden in der Stellung zum Schriftwort und den darauf gegründeten Überzeugungen.

§ 63. Auflösung durch exegetische Einschränkung des Paradoxons.

Hier erst erwächst dem Prediger die ernste Aufgabe, die Paradoxie aufzulösen. Wir sahen, daß die Auflösung nicht immer gelingt und unter Umständen ein offener Verzicht besser ist als eine mangelhafte Lösung¹⁾: Bassermann zu Lk. 9, 59 f. (S. 73) und zu Joh. 3, 3 (S. 35).

Vor der Auflösung gilt es, sich darüber klar zu werden, ob die Paradoxie sachlich oder nur formell ist. Sonst können Fehlgriffe entstehen (s. Schwarz zu Joh. 3, 3, S. 36, Keller zu Lk. 17, 6, S. 119). Es können aber auch beide Auffassungen nebeneinander bestehen und die Entscheidung über die Richtigkeit schwer sein (Schwarz und Dörries zu „Auge um Auge“, S. 91 f.).

Für die Auflösung zeigten sich wiederum zwei Wege.

Der erste Weg bedeutet ein gewisses Entgegenkommen gegen die Dora. Dem Paradoxon wird durch Exegese etwas von seiner Strenge genommen, so dem Hörer das Verständnis erleichtert. Diese Exegese kann durch wissenschaftliche, aber auch durch praktische Gesichtspunkte („Jesus kann nicht dies und das gewollt haben“, also nicht ganz sachlich!) beherrscht sein. Manches Mal mag es genügen, einen starken Ausdruck zu mildern, die schroffe Form des Ausspruchs zu beseitigen, wonach die Befriedigung schon hergestellt ist (Schleiermacher zu Lk. 11, 8 f., S. 109, Lk. 14, 26, S. 70, Schwarz zu Lk. 6, 29 f., S. 91). Abzulehnen wird dabei jede Willkür oder Gewagtheit der Exegese sein, weil der Stachel in der Seele des Hörers nur tiefer eingedrückt werden könnte, wenn ihm die Erklärung als eine schwach begründete Spitzfindigkeit vorkommt oder

¹⁾ s. § 12, S. 24.

er nur ungern zustimmt (Faber zu Joh. 14, 12, S. 121, Arndt zu Lk. 17, 7—10, S. 127, auch Schleiermacher zu Lk. 24, 26, S. 79). Unter Umständen mag die Beschränkung der Gültigkeit des Wortes auf einen bestimmten Fall schon befriedigen (bestimmte Zeit: Schleiermacher zum reichen Jüngling, S. 53; bestimmte Adressierung: derselbe zu Lk. 14, 25 ff., S. 70, Dryander zum reichen Jüngling, S. 53, Hadorn zu Lk. 9, 50; Mt. 12, 30, S. 85), oder ein Kompromiß in der Art, daß sowohl dem Paradoxon wie der Doga recht gegeben wird in zeitlichem Nacheinanderfolgen (Arndt und Rothe zu Lk. 17, 20 f., S. 32, Thomasius zu Mt. 5, 5, S. 43). Große Not kann dem Prediger die doppelte Verpflichtung gegenüber dem Schriftwort und der Kirchenlehre bereiten (Brückner zur köstlichen Perle, S. 61, Arndt zu den unnützen Knechten, S. 127). Unzulässig ist doch wohl die völlige Übertragung eines späteren Dogmas auf ein Wort Jesu, wodurch dessen Sinn eingegrenzt und die Paradoxie zerstört wird (Menken zum Bitten, S. 109).

Von grundlegender Bedeutung ist die Stellung der gegen das Jesuwort vorgebrachten Einwände zur Auflösung der Paradoxie. Auch ohne den Standpunkt der Rechtfertigung Jesu um jeden Preis (selbst gegen die Meinung des Predigers an anderer Stelle! Arndt zu Mt. 21, 28 ff., S. 102) kann es der Prediger als seine Aufgabe ansehen, diese Anstöße mit allem Ernst zu widerlegen (Schleiermacher, Steinmeyer, Rothe) und so das Wort Jesu als nicht sofort erkennbare, aber unanfechtbare Wahrheit zu erweisen. Er kann aber auch diese Einwände, wenigstens teilweise, zu Recht bestehen lassen und nach ihrer Maßgabe das Wort Jesu einschränkend erklären, so daß der unwiderlegliche Einwand zeigt, was Jesus nicht gemeint haben könne. Das entgegengesetzte Verhalten verschiedener Prediger bei denselben Texten warnt vor Überschätzung der Einwände. Diese können von verschiedenen Seiten kommen: nach den Rationalisten aus der Vernunft, nach Anderen (Menken!) aus sonstigen Schriftstellen; gar zu leicht macht es sich oft der von uns deshalb so häufig angezogene Arndt, der jedem Einwande, sofern er nicht geradezu aus allzu großer Menschlichkeit oder Sünde kommt, Gehör schenkt und danach von der Meinung Jesu so viel abstreicht, daß fast nur ein Gemeinplatz bleibt (namentlich zum Bitten und zum Richten). Man sehe, wie bei Beck (zum Richten, S. 106 f.) sogar das Gegenteil von Jesu Meinung herauskommt, man lese aber auch nach, wie Steinmeyer (zu Mt. 11, 23, S. 118, und zum Sorgen, S. 112) und Schleiermacher (zum Sorgen, S. 114) sich gegen dieses willkürliche Herabstimmen aussprechen.

§ 64. Höherführung.

Der andere Weg der Auflösung ist die Höherführung. Wir haben hierin das Ideal erkannt. Denn auch der erste Weg der exegetischen Einschränkung des Wortes befriedigt nicht immer, gerade die von den besten Predigern gefundenen erklärenden Auflösungen lassen oft nicht um die Empfindung herumkommen, daß sie bei aller Feinheit und Tiefe doch im Sinne Jesu nicht sind. Die Höherführung dagegen besteht eben in dem Einführen in die Welt Jesu. Damit bleibt der schroffe Sinn des Wortes uneingeschränkt, andererseits bleibt auch die Dora in Ehren, und doch wird sie überwunden und der Hörer für die Meinung Jesu gewonnen.

Paradox ist ein Wort, so lange der Hörer nicht in die Quelle des Wortes Einblick hat. Da die Quelle der Worte Jesu seine höhere Geisteswelt ist, kann nur eine „Höherführung“ die Paradoxie überwinden. Das Gegenteil wäre die Verschleierung des Höhenunterschiedes, indem entweder die Gedanken Jesu zu tief angesetzt, nämlich in unsere Natürlichkeit herabgedeutet werden oder die Natürlichkeit unseres menschlichen Denkens geleugnet und statt dessen eine schon erreichte Übernatürlichkeit unseres Denkens behauptet oder gar gefordert wird. Nein, so lange wir uns auf der gewöhnlichen Höhe unserer Denk- und Lebensweise und unserer täglichen Beobachtungen bewegen, bleibt paradox paradox, nämlich bei den Worten (und Taten) dessen, der eben beständig über dieser Höhe steht: Jesu von Nazareth. Sobald wir — wenn wir es können! — uns in seine Höhe emporführen lassen, ist jede Paradoxie gelöst.

Die Höherführung wird gerade bei den schwierigsten Texten (materielle Paradoxien) den besten Dienst tun, denn der Positiv zu diesem Komparativ „höher“ ist das bloße Abhandeln des Für und Wider, der intellektuelle Richtigkeitsbeweis. Höher als die uns vertraute Wirklichkeit, innerhalb deren ein Diskutieren möglich wäre, ist die Wirklichkeit, in der Jesus lebt, die zukünftige Welt des Gottesreiches. In diese die hörende und harrende Gemeinde einzuführen, sie für sie zu gewinnen und zu begeistern — wahrlich eine Aufgabe für einen Prediger!

Und doch ist auch hier eine Gefahr: die des zu frühzeitigen Enthusiasmus. Zuerst muß die Unterlage gegeben sein, die natürliche Dora zu Worte kommen und ernsthaft gehört werden, sonst bleibt wiederum die Befriedigung des Hörers aus, die Ausführung schwebt in der Luft und erreicht den Zweck nicht völlig; es wäre derselbe Fehler wie bei der Hinführung (Hoffmann zu Mt. 5, 38 ff., S. 92, Arndt zu Mt. 20,

1—16, S. 126, Richter namentlich zu Mt. 5, 5, S. 45). Wir können den Fall im Gegensatz zur Höherführung als „Hochführung“ bezeichnen.

Die Höherführung kann die schon verstandesmäßig gelungene Auflösung krönen (Schleiermacher zum Richten, S. 105), sie kann aber auch die nicht ganz geglückte, vielleicht nicht mögliche Auflösung erzeuhen (Rothe zu Joh. 3, 3, S. 37) oder vollenden (Schleiermacher zum Sorgen, S. 113, zu Mt. 10, 34, S. 67, Steinmeyer zum Sorgen, S. 112, Beck zu Mt. 16, 21—23, S. 81, Dörries zu Mt. 5, 38 ff., S. 92, Hadorn zu Mt. 5, 5, S. 44, Haering zu Mt. 5, 10—12, S. 47, Frommel zu Lk. 6, 29 f., S. 92, Rothe zu Mt. 10, 34, S. 69). Da Jesus nicht Wissen, sondern Tun lehrte, wird am wirksamsten die Paränese der Schlußstein dieser Höherführung sein (Rothe zu Lk. 21, 33, S. 87, Benichlag zur Feindesliebe, S. 98). Aber auch hier darf nicht die theoretische Auseinandersetzung fehlen, rein praktische Behandlung kann leicht das paradoxe Wort verflachen (Vigilius zur Feindesliebe, S. 96).

So sei zuletzt dieses als Regel für die Behandlung paradoxer Jesusworte in der Predigt festgehalten:

nicht Hinführung und nicht Wegführung,
sondern Gegenführung und Höherführung.

§ 65. Verallgemeinerung des Ergebnisses. Ausblicke.

Eine letzte Überlegung zeigt uns, daß das gewonnene Ergebnis nicht bloß ein ganz engbegrenztes Sonderproblem lösen hilft, sondern von allgemeinerer Bedeutung werden kann.

Der Hauptertrag war die Erkenntnis: der religiösen Beeinflussung dient am besten die Höherführung (nicht die Hochführung!). Ein selbstverständlich scheinender Grundsatz, dem aber unsere Untersuchung Greifbarkeit und Farbe gegeben hat. Indem wir den Begriff der Höherführung aufstellten, wollten wir betonen, daß der Prediger an den Positiv, an das Vorhandene, an das, was beim Zuhörer lebt, anknüpfen muß, es nicht übergehen darf.

Das gilt nun nicht allein für die Behandlung paradoxer Jesusworte als Texte, sondern der biblischen Texte überhaupt. Daraus entspringt eine Forderung, die in der Homiletik mit möglichster Deutlichkeit und Eindringlichkeit erhoben werden sollte. Als die Fragen, die der meditierende Prediger sich zuerst zu stellen hat, gelten: 1. was sagt der Text? 2. wie mache ich ihn für die Gemeinde fruchtbar? Jetzt zeigt sich, daß

die zweite Frage erst die dritte sein sollte und dazwischen als zweite Frage einzuschieben ist: welche Meinungen über den Text (oder den Gegenstand des Textes) bringt die Gemeinde schon mit? Denn wenn sich bei den paradoxen Worten gezeigt hat, daß auch die beste Predigt von zweifelhafter Wirkung ist, sobald ein durch den Text verursachter Anstoß nicht beseitigt, überhaupt nicht berücksichtigt, eine Frage nicht beantwortet wird, dieses Ungelöste also bei dem Hörer als störender Nebenklang bei dem Anhören der Predigt mitwirkt, so gilt das auch bei anderen Bibelworten, nämlich dann, wenn der Prediger eine Auffassung des Textes zugrunde legt, die von der des Zuhörers abweicht, ob nun beide nebeneinander zu Recht bestehen können, die des Predigers aber die ungewöhnlichere, weniger bekannte ist, oder seine Auffassung die überlieferte berichtigen will. Dabei kann noch unterschieden werden zwischen zwei Fällen: daß die Gemeinde schon eine Auffassung des ihr geläufigen Bibelwortes mitbringt, oder daß sie von dem noch wenig bekannten Bibelwort auf Grund ihrer allgemeinen religiösen Anschauungen oder verleitet durch einen mißverständlichen Ausdruck im Text beim ersten Anhören wahrscheinlichweise einen bestimmten Eindruck empfangen wird, der in dem selben Sinne der Auslegung des Predigers und dessen Ausführungen widerspricht. Aber für die Methode ist dieser Unterschied belanglos. Der Prediger muß für beides einen gewissen Spürsinn haben, um solchen Unstimmigkeiten gleich zu Anfang entgegentreten zu können.

Zwei Beispiele: 1) Lk. 24, 29: „Bleibe bei uns, denn es will Abend werden.“ Durch den häufigen Gebrauch des aus dem Zusammenhang genommenen Wortes, unterstützt durch manche Predigten, Betrachtungen, Gebete, die es benutzen, hat sich die Vorstellung festgesetzt: hier bitten geängstigte, verwirrte, nach Trost dürstende Menschen in der Nacht ihrer Verzagttheit oder am Abend ihres Lebens, daß der bei ihnen bleiben möge, der ihnen helfen kann. Eine ganze Welt von lebendig warmen religiösen Gefühlen, von Jedem unmittelbar verstanden und mitgeföhlt, baut sich um diese Vorstellung auf; man denkt an das Lied: „Ach bleib mit deiner Gnade“ oder „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“. Nun versetzt aber der meditierende Prediger das Wort in seinen ursprünglichen Zusammenhang, erkennt, daß hier der Sprecher nicht für sich selbst, sondern für den Angeredeten den Schutz wünscht, daß der unbekannte Weggefährte beim Anbruch der Dunkelheit mit ihren Gefahren für den einzelnen Wanderer eingeladen wird, den Schutz des Hauses anzunehmen, baut seine Predigt darauf auf und unterläßt es, eine Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Erklärungen voranzuschieben. So wird der Hörer beständig

von jener Welt der herkömmlichen Gefühle, von der Vorstellung des umgekehrten Schutzverhältnisses begleitet werden, und die Predigt wird am Ende vorübergerauscht sein, ohne daß auch nur bei einem Satz die innere Fühlung zwischen Kanzel und Kirchenraum erreicht ist. — 2) Joh. 11, 21 (32): „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben!“ Offenbar ein Vorwurf gegen dengerufenen, aber nicht erschienenen Helfer. Herkömmlich aber (in Begräbnisreden!) ist die Umkehrung: der Vorwurf gegen das Haus, das den jederzeit bereiten Helfer nicht gerufen hat, nicht glaubte nötig zu haben! Soll die richtige Deutung zugrunde gelegt werden, so muß die falsche zuerst erwähnt und abgewiesen werden, sonst wird die Verwirrung ganz außerordentlich groß sein¹⁾.

Aber auch dann, wenn Prediger und Gemeinde, Theologe und Laie, exegetische Forschung und kirchliche Überlieferung im Einklang stehen, ist das Gebot aufrecht zu erhalten, daß der Prediger sich zuerst Rechenschaft gebe über das, was die Hörer schon mitbringen. Denn dadurch ist ihm die Möglichkeit gegeben, dieses Mitgebrachte zugrunde zu legen, daran wirksam anzuknüpfen, sozusagen die schon angefangene Melodie weiterzuspielen und sich damit Ausführungen zu sparen, die wegen ihrer Selbstverständlichkeit die Aufmerksamkeit einschläfern statt zu wecken.

So könnte man den Gang der Predigt im ersten Falle als eine vergebliche Hochführung bezeichnen, die nicht gelingt, weil der Hörer sich nicht führen läßt, und die erst durch die Anknüpfung an die Gedanken des Zuhörers zur Höherführung würde: auch im zweiten Falle sucht der Prediger seine Zuhörer am falschen Orte, will sie dahin führen, wo sie schon sind, ihnen beweisen, was sie schon glauben. Der Fehler ist beide Male, daß die Meditation die Richtung auf das beim Zuhörer Vorhandene nicht gefunden hat.

Höherführung, nicht Hochführung! Jede religiöse Beeinflussung sucht das Denken und Fühlen in die vom Christentum erschlossenen reinen Höhen zu erheben. Also gilt unsere Regel auch für ein noch weiteres Gebiet: für die pastorale Tätigkeit überhaupt.

Der Theologe als Begräbnisredner wird den Sterbefall von einer höheren Warte aus beurteilen als die Mehrheit der näher oder entfernter Teilnehmenden. Was dort, besonders in schwierigen Fällen, an uner-

¹⁾ Natürlich kann auch der Prediger im gegebenen Falle den größeren praktischen Erfolg davon erwarten, daß er sich mit Beschwichtigung seines exegetischen Gewissens der üblichen Deutung anschließt. Ich setze aber oben den Fall, daß er — vielleicht ausnahmsweise — entgegen dieser üblichen Deutung predigen will, und hoffe klar gemacht zu haben, daß dann die Auseinandersetzung nicht versäumt werden darf.

quicklichen Nebengedanken mitspielen mag, wird er dadurch zu überwinden suchen, daß er die Trauergemeinde zu seiner Betrachtungsweise emporhebt. Auch hier aber erfordert die Berichtigung eine Anknüpfung an das Unrichtige. Sonst besteht die Gefahr, daß beide Betrachtungsweisen, die höhere und die niedere, nebeneinander laufen und die letztere schließlich doch die erstere ausschaltet.

Der Theologe als tröstender Seelsorger faßt den Trost nicht wie mancher Andere als Ablenken, sondern als Höherlenken auf. Das bedeutet gleichfalls: anfangen bei dem tatsächlichen Seelenzustand des Trostbedürftigen. Nicht darüber wegreiden! Denn wen wollen wir höher lenken? Doch den ganzen Menschen, diesen Menschen mit allen seinen Zweifeln und Schmerzen. Also müssen wir ihn zuerst ganz haben. Wissen, was ihm fehlt, und glauben, daß es ihn beschwert. Nicht ausreden wollen, sondern alles verständnisvoll zugeben und ihm dann zeigen, daß wir trotzdem helfen können. Nicht bloß den Teil des Menschen, der uns leicht folgt, wollen wir mitnehmen, also den Teil des Gemüthes, worin die Zustimmung zu den gelernten Glaubenselementen wohnt, sondern auch den insolge des Schicksalsdruckes widerstrebenden Teil.

Auch das ist Höherführung! Man vergegenwärtige sich noch einmal eine von den Predigten, die den Bedenken und Zweifeln der Zuhörergemeinde nachspüren und von ihnen nicht durch billiges Sündigschelten wegführen, sondern diese Zweifel selbst benützen, um durch sie zu den höchsten Enthüllungen zu leiten — und man halte daneben das geschilderte Verfahren bei dem seelsorgerlichen Trösten, so wird man sehen, daß im Grunde beides dasselbe ist.

Verzeichnis der Texte.

	Seite		Seite		Seite
Matthäus		Matthäus		Lukas	
5, 3	38, 42 f., 47, 49, 51, 54	20, 17—19	78	8, 18	123
5, 4	28, 38, 47	20, 20—23	75, 125	9, 22	78
5, 5	15, 38, 42, 47	20, 26 f.	51, 58, 89, 105	9, 23	65, 76
5, 10—12	45, 47	21, 21	15, 117	9, 24	12, 27, 60, 69, 76
5, 17—19	128	21, 28—32	21, 60, 102	9, 44	78
5, 20	98, 102, 131	24, 35	86, 130	9, 46—48	54, 65
5, 21 f.	87, 93	25, 29	123	9, 50	82
5, 23 f.	99			9, 60	27, 71, 99, 129
5, 28—30	12, 16, 19, 27, 29, 63, 93	Markus		11, 9—13	108
5, 38—42	12, 16, 18, 28 f., 63, 65 f., 89	4, 11 f.	134	11, 23	82
5, 43 ff.	20, 65, 68, 94	4, 25	123	12, 1	102
6, 8 b	108	8, 15	102	12, 13—21	25, 49
6, 19—21	49	8, 31	78	12, 22—31	29, 65, 110, 141
6, 25—34	29, 65, 116, 141	8, 34	65, 76	12, 51	16, 67
7, 1	25, 104	8, 35	12, 27, 60, 69, 76	14, 1—11	142
7, 7—11	108	9, 12	78	14, 26	2, 28, 66, 69, 96, 111, 118
7, 12	17, 100	9, 23	120	14, 27	65, 76
8, 22	27, 71, 99	9, 30—32	78	16, 1—12	16, 19, 25, 122, 141
10, 34	16, 67, 129	9, 35	54, 58	16, 17	128
10, 37	66, 70, 111	9, 40	82	17, 6	117
10, 38	65, 76	9, 43—48	12, 16, 19, 27, 29, 63, 93	17, 7—10	127
10, 39	12, 27, 60, 69, 76	10, 15	35	17, 20 f.	31
11, 11	59, 131	10, 17—25	16, 19, 21, 49, 111, 118	17, 25	78
11, 30	1	10, 18	20, 133	17, 33	12, 27, 60, 69, 76
12, 30	82	10, 32—34	78	18, 9—14	102
12, 37	1	10, 35—40	75, 125	18, 18—25	16, 19, 21, 49, 111
13, 12	123	10, 43 f.	51, 58, 89, 105	18, 19	20, 133
13, 11—16	134	11, 23	15, 117	18, 31—34	77, 78, 142
13, 44—46	60	13, 31	86, 130	19, 26	123
16, 5—12	102			19, 40	18, 85
16, 21—23	78	Lukas		21, 33	86, 130
16, 24	65, 76	6, 20 f.	38, 41, 47, 49	24, 26, 46	78
16, 25	12, 27, 60, 69, 76	6, 22 f.	45, 47	Johannes	
17, 20	15, 117	6, 27 f., 32—	20, 65, 68, 94	3, 3	33
18, 3 f.	54, 65	35		5, 24	17
18, 8 f.	12, 16, 19, 27, 29, 63, 93	6, 29 f.	12, 16, 18, 28 f., 63, 65 f., 89	5, 45	17
19, 16—24	16, 19, 21, 49, 111, 118	6, 37	25, 104	8, 1—11	16
19, 17	20, 133	7, 28	59	12, 25	12, 27, 60, 69, 76
20, 1—16	125, 141	8, 10	134	14, 12	121

Verzeichnis der im vierten Teil benutzten Predigtliteratur.

(In Klammern die an Ort und Stelle gebrauchten Abkürzungen.)

A. Sammlungen.

Arndt, Friedrich, Berlin.

Die Bergpredigt Jesu Christi. 2 Teile. Magdeburg 1838/39. (BP.)

Die Gleichnisreden Jesu Christi. 6 Teile. Magdeburg. 1846². 1843. 1851². 1845. 1846. 1847. (GL.)

Barth, Karl und Thurneysen, Eduard.

Komm Schöpfer Geist. München 1924². (Barth.)

Baßermann, Heinrich, Heidelberg.

Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? Akad. Predigten. Leipzig 1911.

Beck, Joh. Tobias, Mergentheim, Basel, Tübingen.

Christliche Reden. 6 Sammlungen. Stuttgart 1858². 1867². 1869². 1857. 1871². 1863.

Benz, Gustav, Basel.

Unser Vater, unsere Brüder. Basel 1913. (UB.)

Beyßschlag, Willibald, Halle.

Erkenntnispfade zu Christo. I. 1889².

Bizius, Albert, Tübingen.

Pred. aus dem Nachlaß. 7 Bände. 1888². 1887². 1888. 1889. 1894. 1897. 1903.

Brückner, Benno Bruno, Leipzig, Berlin.

Predigten. Leipzig 1865².

Dörries, Bernhard, Hannover-Kleefeld.

Das Evangelium der Armen. Göttingen 1911⁴.

Draßke, Bernhard, Hageburg, Bremen, Magdeburg.

Predigten für denkende Verehrer Jesu. 2 Bde. (1804 ff.) Lüneburg 1836. (BZ.)

Predigten über freigewählte Abschnitte der heil. Schrift. 2 Teile. Lüneburg 1817. (Pr.)

Dryander, Ernst, Bonn, Berlin.

Das Evangelium Marci in Predigten und Homilien ausgelegt. 2 Teile. Bremen und Leipzig 1892.

Faber, W., Berlin.

Harte Reden. 2 Bände. Berlin 1905. 1907.

Frommel, Emil, Karlsruhe, Barmen, Berlin.

Das Evangelium Lucä in Predigten und Homilien ausgelegt. 2 Teile. Bremen 1897/98.

Frommel, Max, Springen, Celle.

Pilgerpostille. Konstanz 1889.

Gadorn, Wilhelm, Bern.

Er ist unser Friede. Neutkirchen 1916. (Fr.)

Er muß herrschen; Pred. von Amster und Gadorn. Neutkirchen 1919. (Emh.)

Durch den Glauben. Bern 1922. (GL.)

Häring, Theodor, Göttingen, Tübingen.

Die Seligpreisungen Jesu. Heilbronn 1918.

Herder, Joh. Gottfried, Riga, Bückeburg, Weimar.

Sämtliche Werke (Suphan), Band XXXI, 1869.

Hofacker, Ludwig, Kielingshausen.

Predigten. (1827 ff.) Stuttgart 1892².

Hoffmann, Heinrich, Halle.

Die Bergpredigt des Herrn Jesu Christi in 14 Predigten. 1893. (Bf.)

Holthmann, Heinrich, Heidelberg, Straßburg.

Akadem. Predigten. Leipzig 1873.

Kaiser, Paul, Stockholm, Leipzig.

Die Bergpredigt des Herrn ausgelegt in Predigten. 4 Teile. Leipzig 1900 f.

Keller, Samuel, Düsseldorf, Freiburg.

In der Kirche. Zeitpredigten. Hagen 1905.

Kögel, Rudolf, Haag, Berlin.

Geläut und Geleit durchs Kirchenjahr. 2 Teile. Bremen 1895.

Meinken, Gottfried, Bremen.

Betrachtungen über das Evangelium Matthäi. Schriften I. Bremen 1858.

Richter, Hans, Leopoldshall.

Gottsuchers Feierstunden vor dem Bilde Jesu. Göttingen 1892.

Rohde, Franz, Karlsruhe.

Aus Zeit und Ewigkeit. Tübingen 1906.

Rothé, Richard, Wittenberg, Bonn, Heidelberg.

Entwürfe zu den Abendandachten im Predigerseminar zu Wittenberg, hsgg. von Palmié, Wittenberg 1876 f. 2 Bände. (E.)

Nachgelassene Predigten. hsgg. von Schenkel und Bleef. 2 Bände. Elberfeld 1868 f. (Pr.)

Schlatter, Adolf, Berlin, Tübingen.

Der Ruf Jesu. Calw und Stuttgart 1913.

Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, Halle, Berlin.

Predigten. 10 Bände. Neue Ausgabe 1843 ff.

Schulz, Hermann, Göttingen.

Predigten. Gotha 1882.

Schwarz, Carl, Gotha.

Predigten aus der Gegenwart. 6 Teile. Leipzig 1859—73.

Steinmeyer, Franz Ludwig, Bonn, Berlin.

Beiträge zum Schriftverständnis in Predigten. 4 Teile. Berlin 1854². 1852. 1853. 1857. (Wr.)

Predigten für das ganze Kirchenjahr, hsgg. von Renländer. 2 Teile. Gütersloh 1902. (Pr.)

Stodmeyer, Immanuel, Basel.

Die Bergpredigt Jesu Christi ausgelegt in 35 Predigten. Basel 1891.

Thomasius, Gottfried, Erlangen.

Predigten. Erlangen 1861².

Zollikofer, Georg Joachim, Leipzig.

Predigten. 7 Bände. Frankfurt und Leipzig 1789 f.

B. Einzeldrucke.

Bauer, Johannes, Marburg, Königsberg, Heidelberg.

Pred. über Mt. 9, 43—49 in d. Monatschr. f. kirchl. Praxis 1906, S. 275.

Benz, Gustav, Basel.

Predigt über Mt. 21, 28—31. Basel 1909.

Predigt über Mt. 20, 20—23. Basel 1915.

Barckmann, S., Shanghai.

Sonntagspred. zu 2. nach Epiph. 1896. Shanghai 1896.

Beitmüller, Wilhelm, Göttingen, Bonn, Marburg, Tübingen.

Pred. über Mt. 9, 22—24. Göttingen 1903.

82075
Duhm, A.

226 S
D882

Paradoxe Jesusworte in
der predigt

226 S

D882

82075

G

